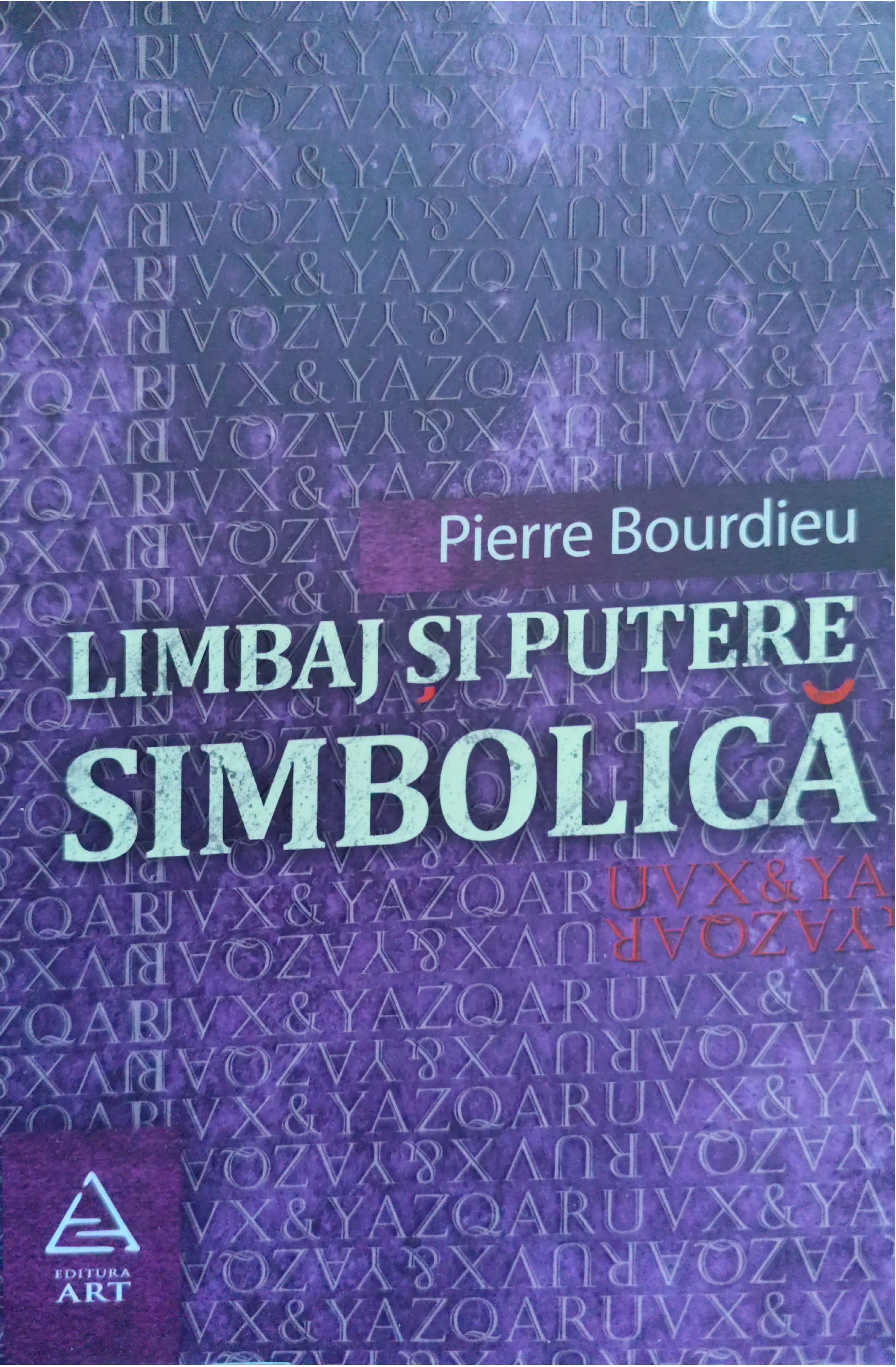

Pierre Bourdieu
LIMBAJ ȘI PUTERE SIMBOLICĂ
EDITURA ART

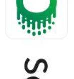
Pierre Bourdieu

Limbaj și putere simbolică

Traducere din limba franceză
de Bogdan Ghiu

Studiu introductiv
de John B. Thompson

Traducere din limba engleză
de Laura Albulescu



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BOURDIEU, PIERRE
Limbaj și putere simbolică / Pierre Bourdieu; trad. din lb. franc. de Bogdan Ghiu; studiu introd. de John B. Thompson; trad. studiu introd. din lb. eng. de Laura Albulescu. – București: Art, 2012
ISBN 978-973-124-735-9

I. Ghiu, Bogdan (trad.)
II. Thompson, John B
III. Albulescu, Laura (trad.)

80

Pierre Bourdieu
Langage et pouvoir symbolique

Prezenta ediție, publicată de Polity Press sub titlul *Language and Symbolic Power* în 1991 și incluzând textele publicate inițial în franceză sub titlul *Ce que parler veut dire* de către Librairie Arthème Fayard în 1982, a fost revăzută și adăugită de către autor.

Referințele despre prima publicare figurează la începutul fiecărui text.

Această ediție este publicată cu sprijinul Polity Press Ltd., Cambridge.

Pentru realizarea prezentei ediții, Bogdan Ghiu a beneficiat de o bursă în cadrul Programului de Traduceri „Paul Celan" al Institutului pentru Științe Umaniste (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) *din Viena.*

Această carte a fost editată cu sprijinul Institutului Francez/ Ministerului Francez al Afacerilor Externe și al Ambasadei Franței în România, în cadrul Programului de sprijin pentru publicare Nicolae Iorga.





Studiu introductiv

John B. Thompson



Schimburile lingvistice pot exprima, pe diverse căi, relații de putere și noi, locutori competenți, nu avem cum să nu știm asta. Suntem atenți la variațiile de accent, de intonație și de vocabular care reflectă diferite poziții în ierarhia socială. Suntem conștienți de faptul că indivizii vorbesc cu diferite grade de autoritate, că, în funcție de cine le enunță și de modul în care sunt rostite, cuvintele dobândesc o cu totul altă greutate, în așa măsură încât, dacă sunt pronunțate în anumite situații, unele capătă o forță și o putere de convingere pe care nu le-ar putea atinge în alte condiții. Suntem experți în nesfârșite și subtile strategii prin care cuvintele pot deveni instrumente de coerciție și de constrângere, mijloace de intimidare și de abuz, semne de politețe, de condescendență și de dispreț. Pe scurt, suntem conștienți de faptul că limbajul este o parte integrantă a vieții sociale, cu toate șiretlicurile și nedreptățile, și că o bună parte din viața noastră socială constă în schimbul rutinier de expresii lingvistice din fluxul cotidian al interacțiunii sociale.

Trebuie să spunem totuși că e mult mai ușor să observi în general legătura inextricabilă dintre limbaj și viața socială decât să aprofundezi această observație, dezvoltând-o riguros și convingător. E adevărat că disciplinele intelectuale contemporane preocupate în mod special de limbaj au adus o oarecare lumină în această privință, dar nu putem ignora faptul că ele au operat și o serie de simplificări și că suferă de anumite insuficiențe. În unele ramuri ale lingvisticii, ale criticii literare și ale filosofiei există tendința, de pildă, ca dimensiunea socială a limbajului să fie abordată într-un mod abstract, ca și cum toată problema s-ar putea reduce la postularea limbajului, în bună tradiție saussuriană, drept „comoară" colectivă împărtășită de toți membrii unei comunități. Dar ceea ce scapă din vedere astfel de perspective sunt tocmai procedurile concrete și complicate în care practicile și producțiile lingvistice sunt prinse și modelate, ca și formele de putere și de inegalitate omniprezente

în societate, așa cum există ele de fapt. Ce-i drept, sociologii și sociolingviștii s-au arătat mai preocupați de interacțiunea dintre practicile lingvistice și de formele concrete ale vieții sociale, dar putem detecta în lucrările lor tendința – care comportă totuși anumite excepții – de a fi prea preocupați de detaliile empirice și de variațiile prezente în accent și în uz, lucru care are darul de a-i îndepărta considerabil de abordări teoretice și explicative mai vaste. Nu se poate spune că teoreticienii sociali care și-au îndreptat atenția către limbaj au neglijat astfel de abordări mai ample, numai că de multe ori ei au trecut pe lângă proprietățile specifice ale limbajului și ale utilizării lui, preferând să se lanseze în dezvoltarea unei teorii generale a acțiunii sociale sau a lumii sociale.

Opera sociologului francez Pierre Bourdieu are marele merit de a evita într-o bună măsură simplificările și insuficiențele care caracterizează unele lucrări de sociologie sau de teorie socială despre limbaj, oferind în același timp o perspectivă sociologică originală asupra fenomenelor lingvistice, total diferită față de diversele abordări abstracte ale vieții sociale. Într-o serie de articole publicate inițial la sfârșitul anilor '70 și începutul anilor '80, Bourdieu a dezvoltat o critică incisivă la adresa lingvisticii formale și structuraliste, susținând că aceste cadre disciplinare nu au reușit să surprindă condițiile sociale și politice specifice în formarea și utilizarea limbajului, considerându-le ca de la sine înțelese. Tot el a fost acela care și-a propus să elaboreze o abordare originală și inovatoare a fenomenelor lingvistice, o abordare care-și propune să fie și bine documentată teoretic, și sensibilă la detaliul empiric. Teoria care străbate abordarea lui Bourdieu este o *teorie* generală a *practicii* la elaborarea căreia el a lucrat de-a lungul întregii sale cariere longevive și prolifice, de mai bine de treizeci de ani (și douăzeci de volume) de cercetare și reflecție. Înarmat cu principalele concepte pe care se fundamentează teoria sa, Bourdieu aruncă o lumină nouă asupra unei întregi serii de probleme care privesc limbajul și utilizările lui. El vede schimburile lingvistice cotidiene ca întâlniri situate istoric între agenți dotați cu resurse și competențe structurate social. Așa se face că orice interacțiune lingvistică, oricât de personală sau de insignifiantă ar putea părea la prima vedere, păstrează urme ale structurii sociale pe care o exprimă și la reproducerea căreia contribuie în egală măsură.

În acest volum au fost adunate cele mai importante scrieri ale lui Bourdieu despre limbaj, dar și o serie de eseuri care explorează anumite aspecte ale reprezentării și ale puterii simbolice din câmpul politic. Introducerea de față își propune să ofere o privire de ansamblu asupra

materialului și să sublinieze cadrul teoretic pe care este construită abordarea lui Bourdieu. Analiza lui critică la adresa ortodoxiei lingvistice, ca și interpretarea alternativă a fenomenelor lingvistice pe care o propune sunt de fapt aplicarea asupra limbajului a unei serii întregi de concepte și de idei elaborate în alte lucrări. Voi începe prin a prezenta o scurtă sinteză a criticii elaborate la adresa lingvisticii formale și structuraliste, precum și a analizei apreciative pe care Bourdieu a dedicat-o teoriei actelor de limbaj a lui Austin. Voi lua în discuție apoi câteva dintre principalele concepte și ipoteze de lucru din construcția teoretică a lui Bourdieu, oprindu-mă în special asupra acelor aspecte care se dovedesc a fi cele mai relevante pentru o analiză a úzurilor lingvistice. În a treia secțiune voi lărgi discuția, pentru a lua în considerare opiniile lui Bourdieu despre natura politicii și a discursului politic, aspecte în jurul cărora se concentrează eseurile din ultima parte a acestui volum. Intenția mea este de a prezenta o panoramă comprehensivă a câtorva teme majore din opera lui Bourdieu și nu a mă lansa într-o analiză critică a acestor idei. Există, desigur, diverse aspecte ale operei bourdieusiene care pot fi puse sub semnul întrebării și criticate – și care chiar au fost puse sub semnul întrebării și criticate în literatura de specialitate –, uneori într-o manieră serioasă și probantă, alteori într-un mod care trădează destul de transparent încăpățânarea deliberată de a nu înțelege[1].Dar acestea sunt probleme asupra cărora nu intenționez să mă opresc în cele ce urmează.

I

Fiind un gânditor care s-a format în mediul parizian al anilor '50 și începutul anilor '60, Bourdieu are avantajul de a fi fost mai conștient decât alți contemporani de impactul intelectual al anumitor moduri de gândire asupra limbajului. Nu numai că a urmărit îndeaproape evoluția

---

[1] Pentru o foarte cuprinzătoare și lămuritoare prezentare a operei lui Bourdieu, vezi R. Brubaker, „Rethinking classical social theory: the sociological vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society*, 14, 1985, pp. 745-775; P. Dimaggio, „Review essay on Pierre Bourdieu", *American Journal of Sociology*, 84, 1979, pp. 1460-1474; N. Garnham și R. Williams, „Bourdieu and the sociology of culture: An introduction", *Media, Culture and Society*, 2, 1980, pp. 209-223; și A. Honneth, „The fragmented world of symbolic forms: reflections on Pierre Bourdieu's sociology of culture", tr. T. Talbot, *Theory, Culture and Society*, 3/3, 1986, pp. 55-66.

operei lui Lévi-Strauss, ba chiar a apelat la unele aspecte ale metodei lévi-straussiene – în special la analizele relațiilor și ale opozițiilor – în primele sale studii etnografice privind structurile de rudenie și strategiile matrimoniale din rândul populației kabyle din Africa de Nord[2]. Însă metoda lévi-straussiană s-a dovedit a fi în timp tot mai puțin atrăgătoare pentru Bourdieu, care a început să-i descopere o serie de probleme teoretice și metodologice insolubile[3]. În plus, sociologul nu s-a sfiit să-și manifeste scepticismul față de moda numită „structuralism", care începuse să câștige tot mai mult teren printre intelectualii parizieni ai anilor '60, paradigmă în care Bourdieu vedea o aplicare ultrazeloasă și necontrolată metodologic a principiilor lingvistice elaborate de Saussure și de alți gânditori. Rătăcirile structuralismului l-au pus, astfel, de timpuriu în gardă pe Bourdieu atât asupra limitelor lingvisticii saussuriene, cât și asupra pericolelor care decurg dintr-un anumit imperialism intelectual apărut când un tip aparte de limbaj își asumă statutul unei paradigme care vrea să dea seama de întreg.

Prin urmare, atunci când Bourdieu întreprinde o critică a teoriilor lingvistice ale lui Saussure și ale altor autori, el caută, *de asemenea*, să contracareze influența modelelor lingvistice din alte domenii ale analizei sociale și culturale. Bourdieu se opune cu îndârjire tuturor formelor de analiză „semiotică" sau „semiologică" ce se revendică de la Saussure: aceste forme de analiză sunt pur „interne", în sensul că se concentrează exclusiv asupra constituției interne a unui text sau corpus de texte, ignorând astfel condițiile socioistorice ale producerii și receptării textelor. Mai mult, asemenea forme de analiză consideră, de regulă, de la sine înțeleasă poziția analistului, fără să reflecteze asupra poziției sale sau asupra relației dintre analist și obiectul analizei într-un mod riguros. Prin urmare, analizele semiotice și semiologice pot exprima, într-o mare

[2] Vezi Pierre Bourdieu, „Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, 1962, pp. 32-136; „Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales*, 4-5, 1972, pp. 1105-1127; și „La maison kabyle ou le monde renversé", *in Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, J. Pouillon și P. Maranda (eds.), Mouton, Paris-La Haye, 1970, pp. 739-758.

[3] Vezi edificatoarea analiză pe care Bourdieu o face propriului itinerar, în prefața cărții sale *Simțul practic*.

măsură, ce rămâne însă prea puțin examinată, poziția analistului în diviziunea intelectuală a muncii.

Este important de subliniat că, distanțându-se de diferitele forme de analiză internă folosite, de regulă, în studiul textelor literare și al artefactelor culturale, Bourdieu nu urmărește doar să *completeze* aceste tipuri de analiză cu o descriere a condițiilor socioistorice ale producerii și receptării: poziția lui este deopotrivă mai radicală și mai originală decât atât. Spre deosebire de autori ca Lévi-Strauss și Barthes, care au preluat concepte dezvoltate inițial în sfera lingvisticii, căutând să le aplice la fenomene precum miturile sau moda, Bourdieu procedează într-un mod cu totul diferit. El vrea să arate că limbajul însuși este un fenomen socioistoric, că schimbul lingvistic este o activitate practică și contingentă, la fel ca multe altele, și că teoriile lingvistice care ignoră caracterul socioistoric și practic al limbajului o fac pe propria răspundere.

Bourdieu dezvoltă acest argument examinând câteva dintre presupozițiile lingvisticii saussuriene și chomskyene. Există, desigur, numeroase diferențe importante între abordarea teoretică a lui Saussure și cea a lui Chomsky – de pildă, abordarea lui Chomsky este mai dinamică, punând un accent mai mare pe capacitățile generative ale vorbitorilor competenți. În viziunea lui Bourdieu există, însă, un principiu comun acestor abordări teoretice: ambele se bazează pe o distincție fundamentală care permite limbajului să se constituie ca obiect autonom și omogen, ce poate fi supus unei analize lingvistice. La Saussure, distincția se face între *langue* și *parole*, adică între „limbaj", ca sistem de semne autosuficient, și „vorbire", ca aplicare particulară a sistemului de către anumiți vorbitori. Și Chomsky face o distincție oarecum similară între „competență", respectiv cunoștințele despre limbaj deținute de un vorbitor-auditor ideal, dintr-o comunitate lingvistică perfect omogenă, și „performanță", aceasta presupunând utilizarea propriu-zisă a limbajului în situații concrete[4].

Obiecția lui Bourdieu față de acest tip de distincție vizează faptul că ea îl determină pe lingvist să considere drept dat un domeniu de obiecte care este, de fapt, produsul unui complex de împrejurări sociale, istorice și politice foarte elaborat, în care acesta s-a format. Sub pretextul stabilirii unei distincții *metodologice*, lingvistul face, în mod clandestin,

[4] F. de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, tr. Irina Izverna Tarabac, Polirom, Iași, 1998, p. 35 sq.; N. Chomsky, *Aspect of the Theory of Syntax*, Mass., MIT Press, Cambridge, 1965, p. 3 sq.

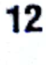


o serie de asumpții de *substanță*. Pentru că, în realitate, nu există limbaj sau comunitate lingvistică perfect omogenă: ea nu este decât o idealizare a unei serii particulare de practici lingvistice generate istoric, având anumite condiții sociale de existență. Această idealizare sau *fictio juris* este sursa a ceea ce Bourdieu numește, provocator într-o oarecare măsură, „iluzia comunismului lingvistic". Considerând o serie de practici lingvistice drept model normativ al utilizării corecte, lingvistul creează iluzia unei limbi comune, ignorând condițiile socioistorice sub care s-a stabilit că o anumită serie de practici lingvistice este dominantă și legitimă. Printr-un proces istoric complex, care uneori presupune un conflict amplu (cu precădere în contextele coloniale), o anume limbă sau un anume set de practici lingvistice s-a impus drept limbă dominantă și legitimă, alte limbi sau dialecte fiind subordonate acesteia sau chiar eliminate. Această limbă dominantă și legitimă, această limbă *victorioasă* este chiar ceea ce, de regulă, lingviștii consideră drept dat. Limba lor idealizată sau comunitatea lor lingvistică idealizată reprezintă un obiect *pre*-construit de un complex de condiții socioistorice, care i-au conferit statutul de unică limbă legitimă sau „oficială" a unei anumite comunități.

Acest proces poate fi examinat studiind atent modurile în care anumite limbi specifice s-au impus istoric drept dominante în anumite zone geografice, adesea pe fondul formării statelor naționale moderne. Bourdieu se concentrează asupra evoluției limbii franceze, dar la fel de lesne ne-am putea opri la evoluția englezei în Marea Britanie sau în Statele Unite, la cea a spaniolei în Spania sau în Mexic etc.[5] În cazul francezei, mare parte din cercetarea istorică de bază a făcut-o Ferdinand Brunot, în monumentalul său studiu, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*[6]. Bourdieu pornește de la lucrarea lui Brunot pentru a arăta

[5] Există o literatură abundentă dedicată dezvoltării limbilor în raport cu formarea statelor-națiuni moderne și cu istoria colonialismului. A se vedea, de exemplu, M. de Certeau, D. Julia și J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Gallimard, Paris, 1975; A. Mazrui, *The Political Sociology of the English Language: An African Perspective*, Mouton, The Hague, 1975; R.L. Cooper (ed.), *Language Spreads: Studies in Diffusion and Social Change*, Indiana University Press, Bloomington, 1982; și J. Steinberg, „The historian and the *questione della lingua*", *in* P. Burke și R. Porter (eds.), *The Social History of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 198-209.

[6] F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1905-1953.



cum procesul de unificare lingvistică a fost legat de construcția unui stat monarhic, până la Revoluția Franceză. În provinciile centrale ale *pays d'oïl* (Champagne, Normandia, Anjou, Berry), limbile și dialectele din perioada feudală au cedat treptat, începând cu secolul al XIV-lea, în fața dialectului din *Ile de France*, dezvoltat în cercurile parizienilor cultivați, promovat la statutul de limbă oficială și folosit în formă scrisă. În același interval, dialectele regionale, transmise doar pe cale orală, au fost retrogradate la statutul de *patois*, definit negativ și peiorativ în raport cu limba oficială. În ceea ce privește *langue d'oc*, din regiunile sudice ale Franței, lucrurile au stat altfel. Acolo, dialectul parizian nu a căpătat amploare decât în secolul al XVI-lea, și fără să elimine utilizarea dialectelor locale, foarte răspândite, care existau atât în forme scrise, cât și orale. Astfel a evoluat un context bilingv, în care țăranii și clasele de jos vorbeau doar în dialecte locale, în vreme ce aristocrația, burghezia și mica burghezie aveau acces și la limba oficială.

După cum arată Bourdieu, membrii claselor superioare aveau numai de câștigat de pe urma politicii de unificare lingvistică pe care a adus-o Revoluția Franceză. Această politică, observabilă în filigran în teoria lui Condillac despre purificarea gândirii prin purificarea limbii, avea să le ofere claselor superioare un monopol *de facto* asupra puterii politice. Prin promovarea limbii oficiale la rang de limbă națională – cu alte cuvinte, limbă oficială a statului național în devenire –, politica unificării lingvistice avea să-i favorizeze pe cei care dețineau deja limba oficială ca abilitate lingvistică, în vreme ce aceia care cunoșteau doar un dialect local erau constrânși să devină parte dintr-o unitate politică și lingvistică, în care competența lor tradițională era subordonată și devalorizată. Normalizarea și inculcarea limbii oficiale care au urmat, precum și legitimarea ei ca limbă oficială a statului național, nu au fost doar pură strategie politică: au fost parte dintr-un proces gradual care depindea și de alți factori, cum ar fi dezvoltarea sistemului de învățământ și formarea unei piețe de muncă unificate. Producerea cărților de gramatică, a dicționarelor și a unui corpus de texte care să exemplifice utilizarea corectă a limbii nu este decât manifestarea evidentă a acestui proces gradual de normalizare. Poate și mai important a fost faptul că, odată cu stabilirea unui sistem de calificări educaționale, cu o valoare standard, independentă de variațiile regionale, și odată cu unificarea unei piețe de muncă în care pozițiile administrative depindeau de calificările obținute prin educație, școala a ajuns să fie percepută ca principalul mijloc

de acces la piața de muncă, mai ales în regiunile unde industrializarea nu pătrunsese prea puternic. Așadar, prin efectul combinat al diferitelor instituții și procese sociale, populațiile care vorbeau dialecte locale s-au trezit, după cum spune Bourdieu, „că participă ei înșiși la distrugerea propriilor instrumente de expresie"[7].

Dacă teoriile lingvistice au avut tendința de a neglija condițiile socio-istorice de la baza formării limbii pe care o consideră, într-o formă idealizată, obiectul lor de studiu, trebuie spus că au avut și tendința de a analiza expresiile lingvistice izolându-le de condițiile sociale în care acestea sunt folosite. În lucrările lui Saussure și Chomsky, izolarea expresiilor lingvistice de condițiile sociale în care sunt folosite este strâns legată de distincțiile dintre *langue* și *parole*, competență și performanță, astfel încât Bourdieu își duce mai departe critica, întrebându-se dacă aceste distincții țin cont de elementele implicate în activitatea vorbirii. În primul rând, pare destul de limpede că vorbirea nu poate fi concepută, în termenii sugerați de Saussure, ca o simplă aplicare sau „executare" a unui sistem lingvistic preexistent: vorbirea este o activitate mult mai complexă și mai creativă decât ar putea sugera acest model mecanic. În cazul teoriei lui Chomsky, lucrurile se complică, tocmai pentru că Chomsky a căutat să dea seamă de creativitate conceptualizând competența ca sistem de procese generative.

Obiecția lui Bourdieu față de acest aspect al teoriei lui Chomsky se referă la noțiunea lui de competență, care, înțeleasă drept capacitatea unui vorbitor ideal de a genera o secvență nelimitată de propoziții corecte din punct de vedere gramatical, este pur și simplu prea abstractă. Acest tip de competență pe care o posedă vorbitorii *reali* nu este o capacitate de a genera o secvență nelimitată de propoziții corecte din punct de vedere gramatical, ci mai degrabă o capacitate de a produce expresii adecvate unor situații particulare, adică o capacitate de a produce expresii potrivite, *à propos*. Argumentul lui Bourdieu nu implică negarea faptului că un vorbitor competent are capacitatea de a genera propoziții corecte din punct de vedere gramatical; principala lui miză este să arate că această capacitate este un mijloc *insuficient* pentru definirea tipului de competență pe care o posedă vorbitorii reali. Vorbitorii reali au o *competență practică*, un „simț practic" (noțiune asupra căreia

---

[7] P. Bourdieu, „Producerea și reproducerea limbii legitime", partea întâi, cap. 1, în volumul de față.

vom reveni) în virtutea căruia sunt capabili să producă enunțuri adecvate împrejurărilor; această competență practică nu poate fi derivată din sau redusă la competența vorbitorului ideal despre care vorbește Chomsky[8]. Așadar, vorbitorii reali sunt capabili să integreze propoziții sau expresii în strategii practice cu numeroase funcții, adaptate tacit la relațiile de putere dintre vorbitori și ascultători. Competența lor practică nu implică doar capacitatea de a produce enunțuri corecte gramatical, *ci și* capacitatea de a te face auzit, crezut, ascultat etc. Cei care vorbesc trebuie să se asigure că au dreptul de a vorbi în împrejurările date, iar cei care ascultă trebuie să stabilească dacă cei care vorbesc merită atenție. Recunoașterea dreptului de a vorbi și formele de putere și autoritate aferente tuturor situațiilor de comunicare sunt în general ignorate de lingviști, care tratează schimburile lingvistice ca pe niște operații intelectuale ce constau în codarea și decodarea unor mesaje corecte din punct de vedere gramatical.

Având în minte această limitare a lingvisticii chomskyene, Bourdieu revine asupra unei alte serii de lucrări dedicate limbajului, respectiv asupra lucrării lui Austin despre actele de vorbire. În anumite privințe, abordarea lui Bourdieu în privința limbajului este foarte asemănătoare cu cea elaborată de Austin și de alți așa-numiți „filosofi ai limbajului obișnuit" din anii '40 și '50[9]. Prin urmare, lectura apreciativă pe care Bourdieu i-o consacră lucrării lui Austin dă dovadă de mai multă simpatie decât analiza dedicată lui Saussure și Chomsky. Evidențiind o clasă de „enunțuri performative" – ca atunci când cineva spune, în cadrul unei ceremonii de căsătorie, „Da [vreau să o iau în căsătorie]" sau „Botez acest vas *Regina Elisabeta*", în momentul în care sparge o sticlă de șampanie de etrava unei nave –, Austin a subliniat faptul că asemenea enunțuri

[8] Argumentul lui Bourdieu seamănă, aici, cu cel dezvoltat de către sociolingvistul Dell Hymes, care susține că noțiunea chomskyană de competență e prea restrânsă și că ea trebuie extinsă pentru a putea da seamă de factorii sociali și circumstanțiali. Cf. D. Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Tavistock, London, 1977, pp. 92-97 și *passim*.

[9] Chiar dacă textul, devenit clasic, al lui Austin, *How to do Things with Words* (publicat în engleză în 1962), nu a fost publicat în limba franceză înainte de 1970, teoria actelor de limbaj a fost dezbătută pe larg în anii '70 de către filosofii și lingviștii francezi. Cf., de exemplu, O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris, 1972, și *Le dire et le dit*, Éd. de Minuit, Paris, 1984; și A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Éd. de Minuit, Paris, 1981.



nu sunt moduri de a relata, sau de a descrie o stare de lucruri, ci mai degrabă moduri de a acționa sau de a participa la un ritual; ele nu pot fi considerate, într-un sens strict, adevărate sau false, ci mai degrabă „elocvente" sau „neelocvente", iar pentru ca asemenea enunțuri să fie elocvente, ele trebuie, printre altele, să fie realizate de persoana potrivită, în concordanță cu procedura de rigoare[10]. Acest lucru implică, potrivit lui Bourdieu, faptul că eficacitatea enunțurilor performative nu poate fi separată de existența unei *instituții* care definește condițiile (cum ar fi locul, timpul, agentul) ce trebuie îndeplinite pentru ca enunțarea să fie eficace. Bourdieu folosește termenul de „instituție" într-un mod deopotrivă foarte general și activ (sens redat mai bine de termenul francez *institution* decât de echivalentul său englez). O instituție nu este în mod necesar o anume formă de organizare – de pildă, o anume familie sau fabrică –, ci mai degrabă un complex relativ durabil de relații sociale care *conferă* indivizilor putere, statut și resurse diferite. În acest caz, instituția este cea care îi conferă vorbitorului autoritatea de a întreprinde un act pe care enunțul său pretinde că îl performează. Nu oricine se poate afla în fața unei nave proaspăt construite, pentru a rosti „Botez acest vas *Regina Elisabeta*", spărgând de etrava ei o sticlă de șampanie, reușind totodată să *boteze* nava respectivă: persoana respectivă trebuie să fie *autorizată* s-o facă, trebuie învestită cu autoritatea de a pune în practică acest act. Așadar, eficacitatea unui enunț performativ presupune un set de relații sociale, o instituție, în virtutea căreia un anumit individ, *autorizat* să vorbească și *recunoscut* ca atare de către ceilalți, poate vorbi într-un fel pe care ceilalți să-l considere acceptabil în circumstanțele date. Rezultă astfel că mulțimea de procedee simbolice – robe, peruci, expresii rituale, mărci ale respectului – care însoțesc evenimentele de natură „formală" și „oficială" nu sunt simple ornamente irelevante: ele reprezintă chiar mecanismele prin care cei care vorbesc sunt atestați de către autoritatea instituției ce le conferă puterea de a vorbi, instituție susținută, în parte, de respectul și solemnitatea care se impun în asemenea ocazii.

Deși Bourdieu îi apreciază pe teoreticienii actelor de vorbire pentru că atrag atenția asupra condițiilor sociale ale comunicării, el este totodată de părere că Austin, și în special câțiva dintre autorii care l-au influențat, nu au urmărit în totalitate consecințele acestei perspective.

---

[10] J.L. Austin, *How to do Things with Words*, ediția a doua, ed. J.O. Urmson și Marina Sbisà, Oxford University Press, Oxford, 1975, Prelegerea II.

Nu au apreciat la adevărata lor valoare implicațiile faptului că aceste condiții de *reușită* sunt, înainte de toate, condiții *sociale*: de aici decurge tendința literaturii care abordează actele de vorbire de a face apel la analize pur lingvistice sau logice. O parte a problemei constă chiar în lucrarea lui Austin. Austin se referă, cu destulă ambiguitate, la „procedurile convenționale" ce trebuie urmate pentru ca un enunț să fie reușit; mai târziu, când trece la terminologia actelor „locuționare," „ilocuționare" și „perlocuționare", sugerează că actele ilocuționare (actul performat *în* timpul supunerii unui anumit lucru) se distinge de actele perlocuționare (actul performat *prin* spunerea unui anumit lucru) prin faptul că actele ilocuționare folosesc „mijloace convenționale". Însă Austin nu examinează niciodată în detaliu natura acestor convenții; nu ia niciodată cu adevărat în calcul ce ar însemna tratarea acestor convenții ca fenomene *sociale*, implicate în seturi de relații sociale, impregnate de putere și autoritate, angrenate în conflicte și tensiuni. Prin urmare, Austin a lăsat deschisă calea ce permite altora să gândească actele de vorbire în termeni pur lingvistici, fără a ține cont de caracterul social al condițiilor unei utilizări reușite. Conceperea actelor de vorbire în acest fel înseamnă uitarea faptului că autoritatea deținută de autorii actelor de vorbire este o autoritate conferită limbajului de factori exteriori acestuia. Atunci când un purtător de cuvânt autorizat vorbește cu autoritate, el sau ea își exprimă sau manifestă autoritatea, dar fără să o creeze: asemenea oratorului homeric care pune mâna pe *skeptron* pentru a lua cuvântul, purtătorul de cuvânt se folosește de o formă de putere sau de autoritate care face parte dintr-o instituție socială și care nu este creată de simplele cuvinte.

În acest context, Bourdieu își exprimă rezervele cu privire la felul în care un alt mare gânditor, Jürgen Habermas, încearcă să își construiască viziunea pornind de la teoreticienii actelor de vorbire. Habermas susține că, schimbând acte de vorbire, indivizii ridică anumite „pretenții de validitate", cum ar fi adevărul și corectitudinea; și că unele dintre aceste pretenții de validitate nu pot fi susținute și îndeplinite decât într-o „situație ideală de vorbire", altfel spus într-o situație de comunicare în care participanții sunt motivați să accepte sau să respingă o afirmație problematică doar pe baza motivelor sau a principiilor[11]. Deși Bourdieu

---

[11] Cf. J. Habermas, „Toward a theory of communicative competence", *in* H.P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, nr. 2, Macmillan, New York, 1970, pp. 114-148; „What is universal pragmatics?", *in Communication and Evolution of Society*,

nu analizează extensiv lucrările lui Habermas, este limpede că felul în care își propune să urmărească direcțiile teoreticienilor care s-au ocupat de actele de vorbire este foarte diferit de cel al lui Habermas. În vreme ce Habermas urmărește să arate că analiza actelor de vorbire scoate la iveală o „forță motivațională la nivel rațional", care acționează în cadrul schimbului comunicațional, Bourdieu este interesat să demonstreze că forța sau puterea pe care o au actele de vorbire este o putere sau o forță care le este atribuită de către o instituție socială din care enunțarea actelor de limbaj face parte; rezultă de aici că noțiunea de „situație ideală de comunicare", în care caracterul rațional al schimbului comunicațional ar fi independent de orice constrângere socială, este o noțiune bazată, consideră Bourdieu, pe o omisiune fictivă a condițiilor sociale specifice folosirii limbajului. Acest punct al argumentației, ce reflectă critici pe care și alții le-au adus lucrărilor lui Habermas, este, cu siguranță, plauzibil. Ne putem, desigur, îndoi de viziunea lui Bourdieu despre actele de vorbire – ne putem întreba, de pildă, dacă nu cumva el se bazează prea mult pe ocaziile în care enunțarea actului de limbaj fac în mod evident parte dintr-un ritual social recunoscut, ca botezul sau căsătoria, diferit de ocaziile în care indivizii sunt angajați în interacțiuni directe, relativ nestructurate, cum ar fi o conversație banală și informală între prieteni[12]. Nu se poate însă nega că, prin această atenție acordată aspectelor instituționale ale utilizării limbajului și prin examinarea lor, cu ajutorul unei ascuțite imaginații sociologice, Bourdieu a relevat unele dintre condițiile sociale ale utilizării limbajului într-un mod care lipsește din cea mai mare parte a literaturii existente pe marginea teoriei actelor de limbaj.

II

Scrierile lui Bourdieu despre limbaj oferă mai mult decât o perspectivă critică clarificatoare asupra lucrărilor lui Saussure, Chomsky, Austin și Habermas sau ale altora: ele pun bazele unei noi abordări a limbajului și a schimbului lingvistic. Această abordare este, esențialmente, o

---

tr. T. McCarthy, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 1-68; și *The Theory of Communicative Action*, vol. I: *Reason and the Rationalisation of Society*.

[12] Pentru o discutare și o critică a acestei probleme, vezi „Symbolic violence: language and power in the writings of Pierre Bourdieu", *in* J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 42-72.

dezvoltare a cadrului teoretic pe care el l-a configurat în alte contexte. Pentru a o înțelege este, prin urmare, necesar să ținem seama de alte lucrări teoretice ale lui Bourdieu, mai precis despre conceptele-cheie și asumpțiile din teoria bourdieusiană a practicii.

Teoria bourdieusiană a practicii este o încercare sistematică de a trece dincolo de seria de opoziții și antinomii care au afectat științele sociale încă de la bun început. Pentru toți cei implicați azi în științele sociale, aceste opoziții sunt familiare: individ *versus* societate, acțiune *versus* structură, libertate *versus* necesitate etc. Abordarea teoretică a lui Bourdieu este menită să depășească sau să dizolve o parte dintre aceste opoziții. Fiecare dintre dezvoltările sale începe, de regulă, cu o dihotomie amplă, exprimată la nivel epistemologic sau al teoriei cunoașterii, între „subiectivism" și „obiectivism". Prin „subiectivism", Bourdieu înțelege o orientare intelectuală către lumea socială, menită să surprindă felul în care indivizii dintr-o lume dată îșireprezintă acea lume. Subiectivismul presupune posibilitatea unui anume tip de aprehendare imediată a experiențelor trăite de ceilalți, pretinzând că această aprehendare este prin ea însăși o formă de cunoaștere mai mult sau mai puțin adecvată lumii sociale. Ce are în vedere Bourdieu în acest punct sunt anumite forme de sociologie și antropologie „fenomenologice" sau „interpretative", cum ar fi sociologia fenomenologică dezvoltată de Alfred Schütz[13]. Prin „obiectivism", Bourdieu înțelege o orientare intelectuală asupra lumii sociale, menită să construiască relațiile obiective care structurează practicile și reprezentările. Obiectivismul presupune o ruptură de experiența imediată; el plasează experiența primară a lumii sociale între paranteze și încearcă să elucideze structurile și principiile de care depind experiențele primare, dar pe care acestea nu le pot surprinde în mod direct. Tipurile de analize dezvoltate de Lévi-Strauss și de alte versiuni ale lingvisticii structuraliste sunt, în acest sens, exemple de obiectivism.

---

[13] Cf. A. Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, tr. G. Walsh, și F. Lehnert, Heinemann, London, 1972. Bourdieu face trimiteri foarte frecvente la fenomenologie și la dezvoltările ei de către anumiți filosofi sociali precum Schütz și Sartre. Iar argumentația sa ar putea fi aplicată, *mutatis mutandis*, și lucrărilor unor sociologi și antropologi tot atât de diferiți ca Peter Berger, Harold Garfinkel, Aaron Cicourel și Clifford Geertz.

În viziunea lui Bourdieu, atât subiectivismul, cât și obiectivismul sunt orientări intelectuale neadecvate, cel din urmă fiind mai puțin neadecvat decât primul. Principalul merit al obiectivismului este că se desprinde de experiența imediată a lumii sociale, fiind astfel capabil să producă o cunoaștere a acesteia ce nu poate fi redusă la cunoștințele deținute de actorii săi. În viziunea lui Bourdieu, ruptura de realitatea imediată este o premisă esențială pentru cercetarea socioștiințifică, o ruptură cu atât mai dificilă cu cât cercetătorul în științe sociale este, totodată, participant la viața socială, fiind prin urmare înclinat să apeleze la cuvinte și concepte uzuale pentru analiza lumii sociale[14]. Dacă obiectivismul reliefează corect ruptura de experiența cotidiană, el are, la rândul său, parte de neajunsuri, principalul fiind că eșuează în a da seamă de propriile sale condiții de posibilitate, că nu reușește să reflecte riguros legătura dintre cunoașterea pe care o produce și cunoștințele practice ale actorilor profani, neputând să surprindă legătura dintre relațiile obiective și structurile pe care le elucidează, pe de o parte, și activitățile practice ale indivizilor care alcătuiesc lumea socială, pe de alta. Așadar, din perspectiva obiectivismului, activitățile practice ale indivizilor pot părea o simplă aplicare a regulii sau realizarea structurii ori a unui model elucidat sau construit de către analist. Practica este transformată astfel într-un simplu epifenomen al propriilor constructe ale analistului. Întreaga argumentare bourdieusiană, rămânând totodată justă, ajunge să conchidă că această perspectivă oferă o înțelegere imperfectă a practicii, fiind iremediabil deficitară. Teoria lui alternativă cu privire la practică este o încercare de a trece dincolo de obiectivism fără a cădea în subiectivism, mai precis de a lua în considerare nevoia rupturii față de experiența imediată fără a nedreptăți caracterul practic al vieții sociale.

Conceptul-cheie pe care Bourdieu îl folosește în elaborarea abordării sale este acela de *habitus*. Termenul este foarte vechi, având origini aristotelice și scolastice, însă Bourdieu îl folosește într-un sens distinct, ba chiar specific. Habitusul reprezintă un set de *dispoziții* care îi determină pe agenți să acționeze și să reacționeze în anumite moduri. Aceste dispoziții generează practici, precepții și atitudini „obișnuite", fără a fi

---

[14] Această chestiune e abordată mai amplu *in* P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon și J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue: préalables épistémologiques*, Mouton-Bordas, Paris, 1968, și P. Bourdieu, *Homo academicus*, Éd. de Minuit, Paris, 1984, cap. 1.

coordonate sau guvernate, la nivel conștient, de vreo „regulă". Dispozițiile care constituie habitusuri sunt inculcate, structurate, durabile, generative și pot fi transpuse. Toate aceste trăsături merită, fiecare în parte, scurte explicații. Dispozițiile sunt dobândite printr-un proces gradual de *inculcare*, în care exprientele din copilărie joacă un rol extrem de important. Prin nenumărate procese contingente de instruire și învățare, cum ar fi cele implicate în inculcarea bunelor maniere la masă („stai cu spatele drept", „nu îți umple prea mult gura" etc.), individul dobândește un set de dispoziții care modelează, la propriu, corpul, devenind o a doua natură. Dispozițiile astfel produse sunt, de asemenea, *structurate*, în sensul că ele reflectă inevitabil condițiile sociale în cadrul cărora sunt dobândite. Un individ care provine dintr-un mediu muncitoresc va dobândi, de pildă, dispoziții diferite în anumite privințe de ale celor din mediul burghez. Cu alte cuvinte, asemănările și diferențele care caracterizează condițiile sociale de existență a indivizilor se vor reflecta în habitus, relativ omogen în cazul indivizilor care provin din medii asemănătoare. Dispozițiile structurate sunt, de asemenea, *durabile*: ele sunt astfel încorporate încât se păstrează de-a lungul vieții unui individ, operând într-un mod pre-conștient, care nu poate fi supus cu ușurință reflecției și modificării conștiente. În fine, dispozițiile sunt *generative* și *transpozabile*, în sensul că sunt capabile să genereze o multitudine de practici și de percepții în sfere diferite de cele în care au fost inițial dobândite. Habitusul, ca set de dispoziții instalat pe durată lungă, tinde să genereze practici și percepții, realizări concrete și judecăți de valoare în acord cu condițiile de existență în cadrul cărora s-a format, în primă instanță, habitusul însuși.

Habitusul asigură indivizilor și un simț al modului de a acționa și de a răspunde pe parcursul vieții lor cotidiene. Le „orientează" acțiunile și înclinațiile, fără să le determine într-un sens strict. Le dă „un simț al jocului", un simț referitor la ceea ce este sau nu adecvat în anumite circumstanțe, un „simț practic" (*le sens pratique*). Simțul practic nu este atât o stare mentală, cât una corporală, o stare a ființei. Întrucât însuși corpul a devenit un depozitar al dispozițiilor înrădăcinate, anumite acțiuni, comportamente și reacții par, în fond, naturale. Bourdieu aduce aici în discuție un „hexis" corporal, prin care înțelege o organizare durabilă a corpului cuiva și a dezvoltării sale în lume. „Hexisul corporal este mitologia politică aplicată, *în-corporată*, transformată în dispoziție permanentă, un fel durabil în care se stabileasc postura, vorbirea, mersul

și, prin urmare, trăirile emoționale și gândirea[15]." Importanța hexisului corporal poate fi descoperită în modurile diferite în care bărbații și femeile se poartă în lume, în postúrile lor diferite, în felurile distincte de a merge și de a vorbi, de a mânca sau de a râde, precum și în modurile diferite prin care bărbații și femeile se manifestă în aspecte mai intime ale vieții lor. Corpul este terenul istoriei încorporate. Schemele practice prin care este organizat corpul sunt produsul istoriei și, în același timp, sursa practicilor și percepțiilor care reproduc istoria. Procesul continuu de producere și reproducere a istoriei încorporate și a încorporării actualizate se poate derula fără a deveni vreodată obiectul unei practici instituționale specifice și al unei articulări lingvistice explicite. Aceasta din urmă presupune dezvoltarea unui tip de instituție pedagogică ce nu se regăsește în toate societățile și care, în societățile noastre, este asociată în genere cu sistemul de educație.

Habitusul, la fel ca și noțiunile înrudite de simț practic și hexis corporal, sunt conceptele cu care Bourdieu caută să surprindă principiile sau schemele generative pe care se bazează practicile și percepțiile, realizările și judecățile de valoare. Dar indivizii acționează, și o fac întotdeauna în contexte și împrejurări sociale specifice. Reiese astfel că practicile particulare sau percepțiile nu ar trebui considerate produsul habitusului ca atare, ci produsul *relației dintre* habitus, pe de o parte, și contextele sociale specifice sau „câmpurile" în cadrul cărora acționează indivizii, pe de alta. Bourdieu folosește termeni diferiți pentru a se referi la contextele sociale sau câmpurile de acțiune: „câmp" (*champ*) este termenul său tehnic preferat, însă frecvent folosiți sunt și termenii „piață" și „joc" în sensuri metaforice sau aproape metaforice. Un câmp sau o piață pot fi privite ca spațiu structurat al pozițiilor, în care pozițiile și interrelaționările sunt determinate de distribuția diferitelor tipuri de resurse sau de „capital".[16] Una dintre principalele idei ale operei lui Bourdieu, pentru care a devenit celebru printre sociologii educației, este aceea că există diferite forme de capital: nu doar „capital economic" în sensul strict al cuvântului (*i.e.* bogăție materială sub forma monedei, a bunurilor, a acțiunilor și a proprietății etc.), ci și „capital cultural" (*i.e.* cunoaștere, abilități și alte achiziții culturale, exemplificate prin calificări educaționale

[15] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Éd. De Minuit, Paris, 1980, p. 117.

[16] Cf. P. Bourdieu, „Quelques propriétés des champs", *in Questions de sociologie*, Éd. de Minuit, Paris, 1980, pp. 113-120.

sau tehnice), „capital simbolic" (*i.e.* acumulare de prestigiu și onoare) etc. Una dintre cele mai importante caracteristici ale câmpurilor este felul în care acestea permit unei forme de capital să fie convertită în alta – de pildă, felul în care anumite calificări educaționale pot fi transformate în posturi lucrative[17].

Un câmp este întotdeauna terenul unor lupte prin care indivizii încearcă să mențină sau să schimbe distribuția formelor de capital specifice. Indivizii care participă la aceste lupte vor avea întotdeauna scopuri diferite – unii vor încerca să păstreze *statu quo*-ul, alții să-l modifice –, precum și șanse variabile de câștig sau de pierdere, în funcție de localizarea lor în spațiul structurat al pozițiilor. Însă toți indivizii, indiferent de scopurile și de șansele lor de reușită, vor împărtăși anumite presupoziții fundamentale. Toți participanții trebuie să creadă în jocul pe care îl joacă și în valoarea a ceea ce constituie miza luptelor în care sunt angrenați. Înseși existența și persistența jocului sau a câmpului presupun o „investiție" totală și necondiționată, o credință practică și neîndoielnică în joc și în mizele lui. Astfel, configurația luptelor din cadrul unui anumit câmp, fie că e vorba de un conflict pentru distribuirea bogăției sau pentru valoarea unei opere de artă, va presupune un acord fundamental sau o complicitate din partea celor implicați în aceste conflicte.

Termenii folosiți de Bourdieu pentru a descrie câmpurile și proprietățile lor – „piață", „capital", „profit" etc. – sunt împrumutați din limbajul economic, dar au fost adaptați pentru analiza unor câmpuri care nu sunt „economice" în sensul îngust al termenului. În această privință, Bourdieu poate fi foarte ușor prost înțeles. Când sociologul apelează la acești termeni pentru a analiza forme de interacțiune care nu sunt tranzacții strict economice, cititorul poate avea impresia că el abordează aceste forme de interacțiune *ca și cum* ar fi tranzacții economice *și nimic mai mult;* de aici și impresia că demersul lui Bourdieu presupune un soi de reducționism economic. Nu se poate nega că există unele dificultăți în felul în care Bourdieu face uz de terminologia economică, dar este important să remarcăm că poziția lui e mai complicată și mai sofisticată decât ne lasă să presupunem acuza de reducționism. În viziunea lui, practicile descrise astăzi ca fiind „economice" în sensul restrâns al

---

[17] Cf. P. Bourdieu și L. Boltanski, „Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, martie 1975, pp. 95-107.

termenului (*e.g.* vânzarea și cumpărarea) nu sunt altceva decât o subcategorie a practicilor specifice unui anumit câmp sau unui grup de câmpuri: „economia de piață", zonă a vieții sociale caracterizată printr-o emergență istorică și o serie de proprietăți dinstincte. Există însă și subcategorii de practici specifice altor câmpuri, cum ar fi câmpul literar, artistic, politic sau religios; astfel de câmpuri se caracterizează prin propriile lor proprietăți aparte, prin forme specifice de capital, de profit etc. Cu alte cuvinte, Bourdieu nu intenționează câtuși de puțin să reducă toate câmpurile sociale la economie în sensul ei restrâns și nici să trateze toate formele de practică ca pe niște tranzacții strict economice. Dimpotrivă, intenția lui este de a aborda economia în sens restrâns ca pe un câmp (sau grup de câmpuri) printre multe alte câmpuri ireductibile unele la altele. În interiorul câmpurilor care nu sunt economice în sens restrâns, logica după care se conduc practicile e foarte posibil să nu fie una strict economică (*e.g.* urmărirea unui câștig financiar); totuși, aceste câmpuri pot asculta și de o logică economică în sens larg, în măsura în care sunt orientate către augmentarea unui *anumit* tip de „capital" (*e.g.* onoarea sau prestigiul). Din această perspectivă, nu vom înțelege niciodată de ce o familie de țărani își cumpără a doua pereche de boi de jug după momentul secerișului – pretextând că aceștia se vor dovedi folositori la treieratul grânelor provenit dintr-o recoltă, chipurile, bogată, dar vânzând boii chiar înaintea aratului de toamnă, adică exact în momentul în care ar fi avut cel mai mult nevoie de ei – dacă nu vom privi achiziționarea boilor ca pe un mod de a augmenta capitalul simbolic al familiei la sfârșitul verii, atunci când se negociază căsătoriile[18]. Cumpărarea boilor și etalarea lor ostentativă este o strategie de bluf care ascultă de o logică economică în sensul larg al termenului (creșterea capitalului simbolic și maximizarea unui profit simbolic) fără să fie economică în sens restrâns, cum e cazul câștigului financiar sau material.

Bourdieu postulează, prin urmare, o legătură fundamentală între acțiuni și interese, între practicile agenților și interesele pe care aceștia le urmăresc mai mult sau mai puțin cu știință, respingând în același timp ideea că interesele umane sunt întotdeauna de natură strict economică. „Chiar și atunci când prezintă toate aparențele dezinteresului deoarece eludează logica interesului «economic» (în sens restrâns) și sunt orientate înspre mize nonmateriale greu cuantificabile – cum se întâmplă în

[18] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 204.

societățile precapitaliste sau în sfera culturală a societăților capitaliste –, practicile nu încetează niciodată să respecte o logică economică[19]": această ipoteză se află în centrul teoriei bourdieusiene privind o economie a practicilor. Este o ipoteză esențială întrucât formulează o anumită pretenție (deloc lipsită de controverse) de a explica trăsătura fundamentală a naturii umane. Dar, mai important, ea este și principiu euristic, în sensul că îl forțează pe cercetător să investigheze interesele specifice aflate în joc și activate în practicile și conflictele prezente în diversele câmpuri particulare. *Conținutul* acestor interese nu trebuie determinat însă în mod abstract. Natura intereselor, la care trimite fiecare caz particular al acțiunii sau al confruntării, poate fi determinată numai printr-o atentă investigație empirică sau istorică privind proprietățile distinctive ale câmpurilor aflate în discuție. Astfel, dacă cineva vrea să înțeleagă ce interese sunt în joc în producția literară sau artistică trebuie să reconstituie câmpul literar sau artistic, punându-l în relație cu alte câmpuri: economic, politic etc.; și acea persoană poate constata următorul fenomen: cu cât este mai mare autonomia câmpului literar sau artistic, cu atât mai mult agenții care activează în aceste câmpuri tind să fie orientați către finalități nonpecuniare și nonpolitice, altfel spus, cu atât mai mult vor manifesta un specific „interes pentru dezinteres" (*e.g.* „artă pentru artă")[20]. Producția literară sau artistică apare ca un spațiu al dezinteresului, ca un refugiu al actului gratuit care se opune ostentativ lumii mundane a mărfurilor și a puterii, ceea ce nu înseamnă însă că a eliminat orice formă de interes: dimpotrivă, înseamnă doar că este mult mai abilă în a-și ascunde interesele în spatele unui văl de puritate estetică.

Mai trebuie adăugată o mențiune importantă acestei prezentări schematice a teoriei bourdieusiene a practicii: în timp ce agenții se orientează singuri către interese și scopuri specifice, acțiunea lor este doar rareori rezultatul unei deliberări conștiente sau al unui calcul în urma căruia avantajele și dezavantajele diverselor strategii sunt cântărite cu atenție, ținând cont de costuri și de beneficii etc. Cine vede acțiunile umane ca rezultatul unui calcul conștient – o perspectivă implicită în anumite

---

[19] *Ibid.*, p. 209.

[20] Cf. P. Bourdieu, „The field of cultural production, or: the economic world reversed", tr. R. Nice, *Poetics*, 12, 1983, pp. 311-356.

forme ale teoriei jocului sau ale teoriei acțiunii raționale[21] – neglijează faptul că, în virtutea habitusului, indivizii sunt *deja predispuși* să acționeze într-un anumit fel, să urmărească anumite scopuri, să-și cultive anumite gusturi și așa mai departe. Indivizii sunt produsele unor istorii particulare care se depun în habitusuri, astfel încât acțiunile lor nu pot fi analizate adecvat ca rezultatul unui calcul conștient. Practicile ar trebui văzute mai degrabă ca produsul întâlnirii dintre un habitus și un câmp care cunosc, în grade diferite, o „compatibilitate" sau o „congruență"; în lipsa unei congruențe (*e.g.* un student provenind într-un mediu muncitoresc care ajunge într-un sistem educațional de elită), individul are toate șansele să nu știe cum să se poarte și să rămână, la propriu, fără cuvinte.

Luând ca obiect sociologic limbajul și schimbul lingvistic, Bourdieu aplică și își elaborează ideile-nucleu prezente deja în teoria practicii. Enunțurile sau expresiile lingvistice nu sunt altceva decât o formă de practică și, în această calitate, pot fi înțelese ca produsul relației dintre un habitus lingvistic și o piață lingvistică. Habitusul lingvistic reprezintă un subset de dispoziții înglobate în habitus, acel subset de dispoziții dobândite atunci când învățăm să vorbim în diferite contexte particulare (în familie, cu egalii noștri, la școală etc.). Aceste dispoziții guvernează atât practicile lingvistice ale agentului, cât și anticiparea valorii pe care o vor primi produsele lingvistice în alte câmpuri sau pe alte piețe – pe piața muncii, de pildă, sau în instituțiile de învățământ. Mai trebuie adăugat că habitusul lingvistic este înscris în corpuri și este una dintre dimensiunile hexisului corporal. Un accent, de pildă, este produsul unui mod anume de a mișca limba, buzele etc.: întâlnim aici ceea ce Bourdieu numește, pe urmele lui Pierre Guiraud, un „stil articulator"[22]. Faptul că diferite grupuri și clase prezintă diferite accente, intonații și moduri de a vorbi nu este decât o manifestare la nivelul limbajului a faptului că habitusul are un caracter structurat social. Sociologii, sociolingviștii și istoricii sociali au scris destul de amplu și de documentat despre aceste binecunoscute diferențe. Un indice mai puțin evident al gradelor de diferențiere dintre stilurile articulatorii este oferit de felul în care asociem sexele sau diferite clase cu anumite concepții asupra *gurii*. Ipoteza este mai ușor de ilustrat în limba franceză decât în cea

---

21 Bourdieu se arată extrem de critic față de teoria acțiunii raționale dezvoltată de către Jon Elster: cf. *Le sens pratique*, *op. cit.*, n. 20, p. 79.

22 Cf. P. Guiraud, *Le français populaire*, PUF, Paris, 1965.

engleză, în limba Hexagonului fiind deja operată o distincție clară între gura strânsă, închisă (*la bouche*) și gura mare, larg deschisă (*la gueule*). Indivizii provenind din clasele populare au tendința de a trasa o linie foarte clară între ele, stabilind o opoziție supradeterminată social și sexual între cei doi termeni: astfel, *la bouche* e asociată cu burghezia și cu femininul (*e.g.* „gură strânsă", „buze subțiri"), în timp ce *la gueule* este asociată cu popularul și cu masculinul (*e.g.* „gură mare", „gură spartă"). Putem remarca, din această perspectivă, că adoptarea unui stil articulator propriu claselor de mijloc și superioare poate părea în ochii celor dintr-o clasă populară ca o negare nu numai a identității lor sociale, ci și a identității lor sexuale. Bărbații provenind din clasa muncitoare nu pot adopta stilul articulator dominant decât cu prețul unei duble negări care presupune atât renunțarea la habitusul lor de clasă, cât și însușirea unor dispoziții percepute ca fiind efeminate. Bourdieu sugerează că așa poate fi explicat fenomenul – observat de Labov și de alții[23] – că femeile din clasa muncitoare manifestă o tendință mai mare de a adopta forme de vorbire mai îngrijite decât bărbații din clasa lor, care sunt tentați mai degrabă să dezvolte noi forme argotice de expresie.

Enunțurile sau expresiile lingvistice sunt produse întotdeauna în contexte particulare sau pe anumite piețe, iar proprietățile acestor piețe le asigură produselor lingvistice o anumită „valoare". Pe o piață lingvistică dată, unele produse sunt valorizate mai mult decât altele; așa se face că o bună parte din competența practică a autorilor constă în a ști cum să producă mai bine expresii foarte valorizate pe piețele respective. Acest aspect al competenței practice a vorbitorilor nu e distribuită uniform într-o societate care vorbește aceeași limbă, precum engleza sau franceza de pildă, vorbitori diferiți dispunând de cantități diferite de „capital lingvistic", care e tocmai capacitatea de a produce expresii *potrivite* [*à propos*] unei piețe anume. Mai mult decât atât, distribuirea capitalului lingvistic este strâns și specific legată de distribuirea altor forme de capital (economic, cultural etc.), ce definesc locul pe care un individ îl ocupă în spațiul social. De aceea, diferențele de accent, de sintaxă sau de vocabular – diferențe trecute cu vederea de lingvistica formală – funcționează ca niște indici ai pozițiilor sociale ale vorbitorilor

---

[23] Cf. W. Labov, *Sociolinguistics Patterns*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972, pp. 301-304. și R. Lakoff, *Language and Woman's Place*, Harper and Row, New York, 1975.

și reflectă volumul de capital lingvistic (și de altă formă) pe care aceștia îl posedă. Cu cât vorbitorii dețin mai mult capital lingvistic, cu atât sunt mai capabili să exploateze sistemul diferențelor în avantajul lor, asigurându-și astfel un *profit de distincție*. Acest lucru se întâmplă deoarece formele de expresie cărora li se acordă cea mai înaltă valoare, asigurând cel mai mare profit, sunt distribuite cel mai inegal: pe de o parte, condițiile în care dobândești capacitatea de a le produce sunt restricționate, pe de altă parte, expresiile înseși sunt relativ rare pe piețele în care apar.

Exemplul pe care Bourdieu îl alege pentru a ilustra această dinamică este unul foarte viu; este adus în discuție orașul Pau din Béarn, provincie din sudul Franței de unde Bourdieu însuși provine și unde se vorbește bearneza, un dialect local. În septembrie 1974, în Pau s-a sărbătorit centenarul nașterii unui poet bearnez, Simin Palay. Un ziar de limbă franceză din Béarn a relatat ceremonia, menționând că un eveniment a „mișcat profund" audiența care a „aplaudat îndelung". Evenimentul a constat în faptul că primarul din Pau s-a adresat publicului într-o „bearneză de calitate"[24]. De ce oare niște oameni a căror limbă nativă este bearneza pot fi atât de emoționați că primarul orașului lor li se adresează în bearneză cu ocazia sărbătoririi unui poet bearnez? O astfel de reacție nu este posibilă, susține Bourdieu, decât dacă acești oameni recunosc tacit legea nescrisă care postulează franceza ca singura limbă acceptabilă în situații oficiale. Primarul orașului Pau a făcut apel la o *strategie de condescendență* care i-a asigurat o mișcare dublu profitabilă: prin chiar actul de a nega simbolic relația obiectivă de putere instaurată între cele două limbi care coexistă pe acea piață, el și-a extras un profit simbolic în urma relației în cauză. Și a putut să-și asigure acest profit care decurge din ierarhia stabilită între cele două limbi deoarece oricine recunoaște legea nescrisă și oricine știe că primarul unui oraș mare posedă toate calificările necesare menite să-i garanteze competența în stăpânirea limbii dominante. În virtutea poziției sale, un astfel de om este capabil să nege simbolic ierarhia fără să o tulbure, să transgreseze legea nescrisă, speculând astfel ierarhia în avantajul său prin chiar procesul care reafirmă ierarhia. Aceeași „bearneză de calitate" ridicată în

[24] *La République des Pyrénées*, 9 septembrie 1974. Fragmente semnificative din text sunt reproduse *in* P. Bourdieu și L. Boltanski, „Le fétichisme de la langue", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, iulie 1975, pp. 2-32. Exemplul este discutat și în volumul de față, pp. 89-90.

slăvi când a venit din partea unui primar ar fi avut parte de o cu totul altă receptare (fără îndoială, mai puțin elogioasă) dacă ar fi fost pronunțată de un țăran care ar fi legat cu greu câteva cuvinte în franceză.

Așa cum bine ilustrează acest exemplu, când reproduc expresii lingvistice, vorbitorii țin seama de condițiile pieței în care produsele lor vor fi receptate și valorizate, iar această conștientizare se petrece în diferite moduri și în diverse grade. Evaluarea pe care vorbitorul o face în ceea ce privește condițiile pieței, la fel ca anticiparea posibilei receptări de care s-ar putea bucura produsele lingvistice în cauză, operează ca un fel de constrângeri internalizate chiar în procesul de producere. Indivizii își modifică expresiile într-un mod implicit și rutinier, anticipându-le posibilele efecte – la fel cum adulții, de pildă, își schimbă vocabularul și tonul vocii atunci când vorbesc cu copii. Din această perspectivă, toate expresiile lingvistice sunt, până într-un punct, „eufemizate": ele sunt modificate de un tip de *cenzură* care decurge din însăși structura pieței, dar care se transformă în *autocenzură* de-a lungul procesului de anticipare. Văzute din acest unghi, politețea și tactul, alegerea cuvântului potrivit pentru ocazia potrivită nu sunt deloc fenomene excepționale, ci doar cea mai evidentă manifestare a unei situații comune tuturor producților lingvistice. Tactul nu este altceva decât capacitatea unui vorbitor de a evalua corect condițiile pieței și de a produce expresii lingvistice adecvate, altfel spus, expresii eufemizate convenabil.

Mecanismele cenzurii operează nu numai în producerea discursului oral cotidian, ci și în cea a discursurilor academice, a textelor scrise. Și aici, atunci când vorbește de „cenzură", Bourdieu nu se referă la o activitate explicită prin care organizații politice ori religioase urmăresc să suprime sau să restricționeze difuzarea formelor simbolice. El se referă mai degrabă la o trăsătură generală a piețelor sau a câmpurilor care constă în necesitatea de a observa atent formele și formalitățile câmpului respectiv dacă se dorește producerea cu succes a unui discurs în câmpul cu pricina. Este o necesitate care se aplică atât câmpurilor savante ale literaturii, filosofiei și științei, cât și piețelor obișnuite, care sunt terenul interacțiunilor sociale de zi cu zi. Pentru a proba această ipoteză, Bourdieu ia în discuție discursul filosofic al lui Heidegger, tocmai datorită faptului că opera heideggeriană recurge la un limbaj marcat ezoteric, foarte atent la disctincții, aluzii și efecte retorice – pe scurt, la un limbaj extrem de eufemizat. Bourdieu încearcă să demonstreze că stilul și forma scriiturii heideggeriene sunt exact produsul mecanismelor de

cenzură și al strategiilor de eufemizare asociate poziției sale într-un câmp filosofic specific, câmp legat de câmpul literar, politic și de ansamblul spațiului social al Republicii de la Weimar. Bună parte din caracterul distinct al operei lui Heidegger constă în faptul că împrumută multe cuvinte din limbajul obișnuit – *Sorge* (grijă), *Fürsorge* (solicitudine, asistență), *Sozialfürsorge* (asistență socială) etc. – și le introduce într-un câmp filosofic din care, până la el, fuseseră excluse. În același timp însă, aceste cuvinte sunt fundamental transformate în urma unui proces de eufemizare prin care sunt adaptate la formele și convențiile discursului filosofic. În acest fel, opera lui Heidegger și-a câștigat aparența unei autonomii, aparența unui corp de texte autosuficiente care reclamă o exegeză internă, păstrându-și totuși, și ascunzând-o, dependența față de limbajul obișnuit. Bourdieu susține că tocmai această combinație de măreție și simplitate, în care cuvintele obișnuite sunt înnobilate de aura respectabilității filosofice, definește specificul limbajului heideggerian. Diferența dintre Heidegger și alți susținători mai fățiși ai „revoluției conservatoare", cum ar fi Ernst Jünger și Möller van den Bruck, ar putea fi, înainte de toate, o diferență de *formă*, aflată în strânsă legătură cu diferitele poziții ocupate în câmpurile sociale ale Republicii de la Weimar. Reconstruind cu atenție aceste câmpuri și analizând mecanismele și strategiile asociate cu locul pe care acesta l-a ocupat în ele, se poate arunca o nouă lumină asupra operei heideggeriene fără a intra în polemica inutilă dintre criticii care îl înfierează pentru simpatiile lui naziste și cei care încearcă să-l exonereze de culpă cu orice preț.[25]

Indiferent dacă ne referim la discursul oral din viața cotidiană ori la discursul savant din textele scrise, este important să constatăm discrepanțele sistematice care pot apărea între piețele lingvistice și formele de cenzură care le sunt asociate, pe de o parte, și capacitățile indivizilor provenind din medii sociale diferite de a produce expresii lingvistice

[25] Bourdieu oferă o analiză mai detaliată a operei lui Heidegger în lucrarea sa *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Éd. de Minuit, Paris, 1988. Textele aflate la baza acestei cărți au fost publicate inițial în limba franceză în 1975, în *Actes de la recherche en sciences sociales*, precedând prin urmare cu peste zece ani dezbaterile provocate în Franța de apariția cărții lui Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Lagrasse, 1987. Abordarea operei lui Heidegger pe care o propune Bourdieu diferă semnificativ atât de cea a lui Farias, cât și de interpretările mai recente ale unor filosofi precum Derrida, Lyotard și Lacoue-Labarthe.

adecvate acelor piețe, pe de altă parte. Rezultă de aici faptul că indivizii provenind din medii sociale diferite sunt capabili să se raporteze la piețele lingvistice – și la ei înșiși în calitate de producători pentru acele piețe – în moduri diferite. Bourdieu ilustrează această idee oprindu-se asupra unor practici de vorbire tipice, activate de indivizi provenind din medii sociale diferite în situații formale sau oficiale (un interviu, o dezbatere în clasă, o ceremonie publică etc.)[26]. Indivizii din clasele superioare sunt dotați cu un habitus lingvistic care le permite să răspundă cu relativă ușurință exigențelor ce apar în cele mai multe situații formale sau oficiale. Există o concordanță sau o congruență între habitusul lor lingvistic și cerințele piețelor formale, această congruență conferindu-le încrederea și fluența cu care vorbesc. Încrederea pe care o afișează nu face decât să ateste faptul că ei vorbesc în niște condiții care se apropie destul de mult de condițiile în care au dobândit capacitatea de a vorbi, fiind prin urmare capabili (și știind că sunt capabili) să extragă beneficii simbolice din faptul că vorbesc într-un mod care le vine la îndemână și care le e natural. Așa se face că, în cele mai multe ocazii, ei se exprimă cu distincție și se disting așadar de toți cei mai puțin bogați în capital lingvistic. Prin contrast, indivizii provenind din mica burghezie sunt nevoiți în genere să facă efortul de a-și adapta expresiile lingvistice la exigențele pieței formale. Rezultatul e că discursul lor este adesea acompaniat de tensiune și de anxietate, precum și de tendina de a-și rectifica sau corecta exprimările astfel încât să coincidă cu normele dominante. Hipercorectitudinea discursului mic-burghez este semnul unei clase divizate împotriva ei înseși, membrii ei încercând, cu prețul unei permanente anxietăți, să producă expresii lingvistice care poartă marca unui habitus diferit de al lor. Pentru membrii claselor de jos, ale căror condiții de existență sunt prea puțin favorabile dobândirii unui habitus conform cu piețele formale, nu puține sunt ocaziile în care produselor lor lingvistice le este desemnată – de către ei înșiși, dar și de către ceilalți – o valoare limitată. Așa se explică și tendința copiilor din clasele muncitoare de a se autoexclude din sistemul de învățământ sau de a se consola cu o formație profesională. Așa se explică și jena, ezitarea care

---

[26] Problemele discutate aici de către Bourdieu, precum opoziția dintre distins și vulgar sau conflictele simbolice care opun diferitele clase în spațiul social, sunt examinate mult mai amănunțit în *La Distinction*.

sfârșește în tăcere, care, așa cum am mai spus, pot fi resimțite de către indivizii din clasele inferioare în ocazii așa-zis oficiale.

Bineînțeles, există și circumstanțe în care indivizii din clasele inferioare sunt capabili să vorbească fluent și cu încredere, și unul dintre meritele lui Bourdieu constă în analizarea așa-ziselor forme „populare" de limbaj într-un mod care evită cu succes romantismul intelectual atât de caracteristic anumitor studii dedicate culturii produse de clasa muncitoare sau țărănească. Bourdieu a preferat să oculteze cu grijă termeni ca „discurs popular" sau „cultură populară", concepte devenite obiectul unor lupte disputate de cercetători și comentatori în câmpul intelectual. El preferă, în schimb, să examineze în mod concret modalitățile prin care cei mai puțin dotați din punct de vedere al capitalului economic și cultural aleg să se exprime pe ei înșiși în diverse împrejurări ale vieții cotidiene. Aceste împrejurări – întâlniri între prieteni sau colegi, conversații între muncitori într-un birou sau într-un magazin – pot fi văzute ca tot atâtea piețe care dispun de propriile lor caracteristici și forme de cenzură, astfel încât indivizii care-și doresc să aibă un discurs eficient în asemenea împrejurări trebuie să îndeplinească într-o anumită măsură cerințele pieței. De aceea, forme de limbaj precum argoul sau „jargonul" nu ar trebui considerate simple manifestări de respingere a modului dominant de a vorbi: ele sunt deopotrivă forme de limbaj profund eufemizate, croite după chipul și asemănarea piețelor pentru care sunt produse. În termenii lui Bourdieu, argoul este produsul unei voințe de a se distinge în interiorul unei piețe dominate. Este una dintre modalitățile prin care acei indivizi – în special bărbații – cu un capital economic și cultural redus știu să se distingă de ceea ce li se pare a fi slab și efeminat. Prin urmare, voința lor de a se distinge merge mână în mână cu o înrădăcinată conformitate față de ierarhiile stabilite, cum ar fi, de pildă, ierarhia dintre sexe. Aceeași voință îi împinge să considere de la sine înțelese – ba chiar să se laude cu ele – caracteristicile în virtutea cărora ei ocupă o poziție subordonată în spațiul social[27].

Considerând naturale anumite aspecte ale ierarhiilor stabilite chiar și atunci când resping fățiș modurile de vorbire dominante, indivizii

---

[27] Aceste chestiuni sunt discutate pe larg în lucrările lui Paul Willis, la care Bourdieu trimite aici. Cf. P. Willis, *Profane Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978 și *Learning to Labour: How Working Class Kids get Working Class Jobs*, Hants-Saxon House, Westmead Farnborough, 1977.

din clasele inferioare trădează faptul că împărtășesc, într-o anumită măsură, un sistem de evaluare defavorabil lor. Acesta este un exemplu de fenomen general de care Bourdieu se ocupă în scrierile sale și pe care el îl descrie ca „putere simbolică" (sau, în unele cazuri, ca „violență simbolică"). Bourdieu folosește termenul de „putere simbolică" pentru a se referi nu atât la un anumit tip de putere, cât la un aspect al celor mai multe forme de putere, așa cum se desfășoară ele în mod rutinier în viața socială. Aceasta deoarece în viața de zi cu zi puterea este rareori exercitată ca forță fizică explicită: este mai degrabă transferată într-o formă simbolică și deci înzestrată cu un tip de *legitimitate* pe care nu ar avea-o în alte condiții. Bourdieu exprimă acest fapt afirmând că puterea simbolică este una „invizibilă" care nu este recunoscută ca atare și, ca urmare, nu e „recunoscută" drept legitimă. Termenii *reconnaissance* („recunoaștere") și *méconnaissance* („necunoaștere", „lipsă de cunoaștere", „nerecunoaștere") joacă un rol important aici: ambii subliniază faptul că exercitarea puterii prin schimb simbolic are mereu la bază o credință împărtășită. Mai exact, eficacitatea puterii simbolice presupune anumite forme de recunoaștere sau de credință exercitate în așa fel încât chiar și cei care beneficiază cel mai puțin de exercițiul puterii participă totuși, într-o anumită măsură, la propria lor supunere. Ei recunosc sau admit tacit legitimitatea puterii sau a relațiilor ierarhice de putere în care sunt încadrați; astfel, ei nu sesizează că ierarhia este, până la urmă, un construct social arbitrar care servește interesele unor grupuri mai mult decât pe ale altora. Pentru a înțelege natura puterii simbolice, este esențial să observăm că ea presupune un tip de *complicitate activă* din partea celor asupra cărora se exercită. Indivizii dominați nu sunt corpuri pasive asupra cărora puterea simbolică acționează ca un bisturiu pe un cadavru. O condiție de reușită a puterii simbolice este ca cei care i se supun să creadă în legitimitatea puterii și în legitimitatea celor care o exercită.

Ca multe dintre ideile lui Bourdieu, noțiunile de putere simbolică și de violență simbolică se dovedesc a fi unele flexibile, elaborate în contexte de cercetare specifice și, prin urmare, pot fi explicate satisfăcător prin trimitere la studiile sale mai concrete de antropologie și de sociologie. Bourdieu a început să dezvolte noțiunea de violență simbolică în contextul analizei naturii schimbului de daruri din societatea kabylă[28]. În loc să analizeze schimbul de daruri în termenii unei structuri formale

[28] Cf. *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 210.

de reciprocitate, în maniera lui Lévi-Strauss, Bourdieu îl interpretează ca mecanism prin care puterea este simultan exercitată și disimulată. Într-o societate precum Kabylia, unde există relativ puține instituții care să confere relațiilor de dominație o formă stabilă și obiectivă, indivizii trebuie să apeleze la mijloace personalizate de exercitare a puterii asupra celorlalți. O astfel de modalitate este datoria: un individ poate să îl supună pe altul prin activarea obligațiilor care derivă din cămătărie. Dar există și moduri mai „blânde", mai subtile de exercitare a puterii, precum darul. Prin oferirea unui cadou – mai ales dacă e vorba de unul generos, care nu poate fi întâmpinat cu altul de calitate comparabilă – cel care dăruiește creează o obligație durabilă și îl constrânge pe cel care primește la o relație de îndatorare personală. A dărui este și un mod de a poseda: este o modalitate prin care celălalt este legat, legătura fiind camuflată într-un gest de generozitate. După Bourdieu, „violența simbolică", în contrast cu violența manifestă a cămătarului sau a stăpânului nemilos, este o „violență blândă, invizibilă, nerecunoscută ca atare, aleasă în aceeași măsură în care este suportată, o violență a încrederii, a obligației, a loialității personale, a ospitalității, dăruirii, datoriei, pietății, pe scurt, a tuturor virtuților exaltate de etica onoarei[29]". Într-o societate precum Kabylia, unde dominația trebuie susținută mai degrabă prin relații interpersonale decât prin intermediul instituțiilor, violența simbolică este un mijloc necesar și eficace de a exercita puterea, întrucât permite relațiilor de dominație să se stabilească și să se mențină prin strategii îmblânzite și disimulate, care ascund dominația sub vălul unei relații vrăjite.

În societățile care au cunoscut dezvoltarea instituțiilor obiectivate (inclusiv în societățile industriale moderne, precum Marea Britanie sau SUA), importanța mecanismelor simbolice de susținere a dominației prin relații interpersonale a scăzut. Dezvoltarea instituțiilor permite diverselor tipuri de capital să fie acumulat și apropriat în moduri diferite, permițând totodată indivizilor să renunțe la obligația de a adopta strategii îndreptate direct către dominarea altora: violența este, așadar, integrată în instituția însăși. Astfel, dacă cineva dorește să înțeleagă modurile în care puterea simbolică este exercitată și reprodusă în societățile noastre, trebuie să urmărească atent modul în care mecanismele instituționalizate au apărut în diferite piețe și câmpuri; aceste

[29] *Ibidem, op. cit.*, pp. 219 sq.

mecanisme tind să stabilească valoarea asociată diferitelor produse, să distribuie inegal aceste produse și să transmită o credință în valoarea lor. Sistemul educațional constituie un bun exemplu pentru acest proces: dezvoltarea lui presupune un tip de obiectivare în urma căruia diplome sau calificări definite formal devin un mecanism care creează și susține inegalitățile în așa fel încât recursul la forța fățișă e inutil[30]. Mai mult, prin disimularea legăturii dintre calificările obținute de indivizi și capitalul cultural moștenit prin natura contextului social, acest mecanism furnizează o justificare practică a ordinii stabilite. Aceasta le permite indivizilor care beneficiază cel mai mult de sistem să se convingă de propria lor valoare, interzicându-le totodată celor care beneficiază cel mai puțin de el să înțeleagă motivele acestei privări.

III

Dezvoltarea societăților vest-europene din Evul Mediu până în prezent poate fi descrisă în linii mari, din perspectiva lui Bourdieu, ca un proces de diferențiere a sferelor sau câmpurilor de practică, fiecare având la bază forme și combinații specifice de capital și valoare, precum și instituții și mecanisme instituționale specifice. Prin acest proces de diferențiere s-a putut izola o economie de piață bazată pe principii capitaliste, formând o sferă relativ distinctă de producție și de schimb; o administrație publică centralizată și un sistem legislativ au fost constituite și disociate progresiv de autoritatea religioasă; câmpurile producției intelectuale și artistice au apărut și au obținut o relativă autonomie, dotându-se cu instituții specifice (universități, muzee, edituri etc.), cu profesioniști în domeniu (intelectuali, artiști, scriitori etc.) și cu propriile principii de producție, evaluare și schimb. Chiar dacă aceste sfere sau câmpuri de practică apărute de-a lungul istoriei au căpătat o anumită autonomie, ele nu sunt totuși complet deconectate unele de altele. Ele sunt interconectate în moduri complexe, o sarcină a unui studiu

[30] Importanța sistemului educațional ca mecanism instituțional de creare și de menținere a inegalităților este examinată de către Bourdieu și colaboratorii săi în foarte multe texte. Cf. în special P. Bourdieu și J.-C. Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éd. de Minuit, Paris, 1970, ediție adăugită cu o postfață, 1989; P. Bourdieu și J.-C. Passeron, in *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Éd. de Minuit, Paris, 1964, ediție nouă adăugită, 1966, și P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, ed. cit.

sociologic al acestor câmpuri – precum cel propus de Bourdieu – fiind tocmai aceea de a evidenția modurile în care acestea sunt structurate și conectate, evitând în același timp tendința de a reduce un câmp la altul sau de a trata totul ca pe un simplu epifenomen al economiei.

Această vastă perspectivă asupra dezvoltării societăților moderne este puternic influențată de opera lui Max Weber, căruia Bourdieu îi este tributar intelectual. La fel ca Weber, Bourdieu este interesat în mod deosebit de modurile în care grupurile apar în diferite câmpuri și se înfruntă pentru putere și influență. Mare parte din opera lui Bourdieu în sociologia câmpurilor s-a axat pe producția artistică și intelectuală, dar autorul a abordat pe larg și alte câmpuri, precum cel religios și politic[31]. În eseurile care compun partea a III-a a acestui volum, Bourdieu examinează diverse aspecte ale organizării sociale a câmpurilor politice. Analiza câmpului politic – înțeles aici în sens restrâns, redus la sfera partidelor politice, a politicii electorale și a puterii politice instituționalizate – se află în strânsă legătură cu tema limbajului și a puterii simbolice. Într-adevăr, câmpul politic este locul prin excelență în care agenții caută să își formeze și să își transforme viziunile asupra lumii și, în consecință, lumea însăși: este locul în care, prin excelență, cuvintele sunt acțiuni și caracterul simbolic al puterii reprezintă o miză. Prin producția de sloganuri, programe și comentarii de diverse tipuri, agenții din câmpul politic sunt implicați continuu într-o muncă de reprezentare prin care încearcă să construiască și să impună o anumită viziune asupra lumii sociale, căutând în același timp să mobilizeze susținerea celor de care depinde, în ultimă instanță, puterea lor.

Pentru a înțelege modurile în care funcționează câmpul politic în societățile moderne, este esențial să observăm, așa cum argumentează Bourdieu, că dezvoltarea acestui câmp a presupus un proces de profesionalizare în care mijloacele de producție politică (mijloacele de a elabora produse politice precum programe, politici etc.) s-au concentrat progresiv în mâinile politicienilor profesioniști. Cea mai vizibilă manifestare a

---

[31] Cf., de exemplu, P. Bourdieu, „Le marché des biens symboliques", *L'année sociologique*, 22, 1971, pp. 49-126; „Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971, pp. 295-334; și „Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religion", tr. C. Turner, *in* Whimster și S. Lash (eds.), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Allen and Unwin, London, pp. 119-136.

acestui proces este formarea partidelor politice, cu structurile lor birocratice, cu oficiali permanenți ș.a.m.d.

Dar profesionalizarea activității politice, în paralel cu autonomia crescândă a câmpului politic, are o consecință paradoxală: indivizii nu se mai pot constitui ca grup cu o voce capabilă să se facă auzită în câmpul politic dacă nu deleagă unui purtător de cuvânt dreptul de a vorbi în numele lor. Cu cât acești indivizi sunt mai privați de competențele și atribuțiile necesare pentru participarea la un câmp politic profesionalizat, cu atât este mai probabil să delege politica profesioniștilor. Așadar, riscurile asociate deposedării politice sunt mai mari în cazul partidelor politice de stânga: propunându-și să îi reprezinte pe cei mai lipsiți de capital economic și cultural, aceste partide prezintă cel mai mare risc de a se izola complet de cei în numele cărora pretind că vorbesc. Prăbușirea partidelor comuniste în Europa de Est, odată cu revoluțiile din 1989, ar putea să confirme, într-o anumită măsură, această ipoteză.

Bourdieu analizează fenomenul deposedării politice ca un process de „delegare" în două etape. În prima etapă, un grup se autocreează prin stabilirea unui cadru instituțional – un sediu permanent, o birocrație, angajați retribuiți etc. În a doua etapă, organizația „mandatează" unul sau mai mulți indivizi să vorbească în numele grupului. Acest delegat (Bourdieu folosește termenul francez de *mandataire*, de posesor al unui mandat) se află așadar la distanță de indivizii pe care îi reprezintă (de *mandant*, cel care își dă mandatul). Această distanțare le permite delegaților să se convingă pe sine și pe alții că sunt autosuficienți din punct de vedere politic, sursă a propriei puteri și carisme, ceea ce Bourdieu descrie ca „fetișism politic", aluzie la noțiunea lui Marx de fetișism al mărfurilor, conform căreia produsele muncii umane apar înzestrate cu viață și valoare proprie. Odată ce delegații și-au stabilit propria poziție de autosuficiență, se pot antrena relativ autonom în conflicte verbale care caracterizează câmpul politic, ascunzând bazele sociale de care depinde puterea lor și a cuvintelor folosite de ei.

Pe măsură ce partidele politice și birocrațiile se extind, câmpul producției de discursuri politice – ceea ce Bourdieu descrie uneori ca „ideologii" – devine din ce în ce mai autonom, ca un joc dotat cu propriile reguli și condiții de acces. Birocrațiile preiau responsabilitatea formării profesioniștilor care participă la joc, înzestrându-i cu abilități și competențe specializate de care depinde succesul lor. Înainte de toate, acești profesioniști trebuie să-și însușească un simț practic al jocului, mai

precis un habitus adaptat la condițiile specifice câmpului politic. Discursurile produse de profesioniștii politici sunt, așadar, determinate de două seturi largi de constrângeri. Unul derivă din însăși logica câmpului politic, în care profesioniștii se află în competiție unul cu celălalt, poziționându-se în raport cu ceilalți etc. Din acest punct de vedere, afirmațiile lor capătă un caracter relațional: sunt înzestrate cu sens doar în relație cu enunțurile emise de pe celelalte poziții din același câmp. Tocmai de aceea, câmpul politic le apare multora ca o formă de cultură ezoterică față de care manifestă puțină simpatie sau empatie: se simt distanțați de el nu atât din cauză că nu înțeleg cuvintele, ci din cauză că nu înțeleg de ce o diferență de cuvinte poate avea atâta greutate, din moment ce ei nu sunt direct implicați în efortul constant de definire a unei poziții aparte în acest câmp. (Ar fi revelatorie, din acest punct de vedere, examinarea uzurii publice care a însoțit încercările repetate și de rău augur ale odinioară-proclamatei „noi forțe" din politica britanică, formată prin fuzionarea Partidului Social-Democrat [SDP] cu Partidul Liberal, de a-și găsi un nume potrivit.)

Al doilea set de constrângeri care operează în producerea discursului politic derivă nu atât din câmpul însuși, ci din relația dintre acest câmp și o paletă mai largă de poziții sociale, grupuri și procese. Deși câmpul politic are un grad considerabil de autonomie, el nu este complet independent de alte câmpuri și forțe. Într-adevăr, una dintre caracteristicile distinctive ale câmpului politic este că profesioniștii pot avea succes în cadrul său doar dacă apelează la grupuri sau forțe aflate *în afara* câmpului. Această situație este destul de diferită de câmpurile științei și artei, de exemplu, unde un apel la non-profesioniști ar fi nu numai inutil, ci probabil și contraproductiv. În câmpul politic, politicienii trebuie să apeleze în mod constant la non-profesioniști pentru a-și asigura susținerea – „reputația" sau „capitalul politic" – care le va permite să aibă succes în lupta împotriva altor profesioniști. Iată de ce o parte însemnată a producției discursive a politicienilor se compune din sloganuri, promisiuni și angajamente de susținere a diverselor cauze, profesioniștii politicii încercând astfel să acumuleze reputație prin furnizarea unor forme de reprezentare și autoreprezentare non-profesioniștilor, în schimbul cărora aceștia din urmă oferă susținere materială și simbolică (sub forma înscrierilor în partid, a voturilor etc.) celor care pretind că îi reprezintă în câmpul politic. Faptul că politicienii depind de creditul acordat de non-profesioniști îi face foarte vulnerabili la suspiciuni și scandal, mai

precis la tot ce le amenință legătura de credibilitate și încredere pe care trebuie să o hrănească și să o susțină în mod constant, tocmai deoarece puterea lor este de natură simbolică.

Eseurile lui Bourdieu despre câmpul politic și despre discursul politic trebuie văzute ca o contribuție la un proiect de cercetare care necesită o investigație istorică mai detaliată pentru a putea fi desfășurat corespunzător[32]. Cu toate acestea, este clar că Bourdieu a schițat o abordare distinctă a fenomenului politic, abordare cu implicații metodologice foarte precise. Una dintre acestea este că încercarea de a analiza discursurile politice sau ideologiile concentrându-ne asupra discursului ca atare, fără a lua în calcul constituirea câmpului politic și relația dintre acesta și spațiul mai larg al pozițiilor și proceselor sociale, constituie un demers (în cel mai bun caz) superficial. Acest gen de „analiză internă" a devenit un loc comun în literatura academică, așa cum demonstrează numeroasele și diversele încercări de a aplica o formă de semiotică sau de „analiză a discursului" cuvântărilor politice. Dificultatea apărută în aceste încercări este asemănătoare dificultății care viciază toate abordările „formaliste" ale limbajului (sau chiar toate abordările pur „literare" ale literaturii): toate iau ca premisă, uitând astfel să ia în calcul, condițiile socioistorice în care obiectul analizat a fost produs, construit și receptat. Abordarea lui Bourdieu implică – lucru complet justificat – faptul că o analiză adecvată a discursului politic trebuie să se bazeze pe o reconstituire sistematică a câmpului în care acest tip de discurs este produs și receptat (ținând cont de organizarea, schemele de producție și percepție specifice etc.) și a relației sale cu spațiul social în ansamblu.

O altă implicație a abordării propuse de Bourdieu este că fenomenul politic nu poate fi analizat ca și cum ar fi doar o manifestare a proceselor economico-sociale sau a relațiilor și diferențelor dintre clase. Acest tip tradițional de analiză marxistă ar implica o scurtcircuitare metodologică opusă abordării lui Bourdieu. În viziunea bourdieusiană, problema formelor marxiste de analiză este că tind să considere lumea

[32] Bourdieu și-a dezvoltat și detaliat abordarea în alte contexte. Cf. în special P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éd. de Minuit, Paris, 1979, ediție adăugită cu o introducere, 1982, cap. 8; P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Éd. de Minuit, Paris, 1989, partea a IV-a; și P. Bourdieu și L. Boltanski, „La production de l'idéologie dominante", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, iunie 1976, pp. 3-73.

socială asemenea unui spațiu unidimensional în care fenomenele sunt explicate, direct sau indirect, în termenii unei expansiuni a modului economic de producție și a diferențelor de clasă ce pornesc de aici. Bourdieu nu subestimează importanța relațiilor economice, dar abordarea lui este diferită. El înțelege lumea socială ca un spațiu multidimensional, împărțit în câmpuri relativ autonome; în fiecare dintre acestea, pozițiile ocupate de indivizi sunt determinate de volumul tipurilor de capital pe care fiecare le deține. Prin urmare, nu putem presupune că ocupanții unor poziții dominante în câmpul politic vor fi identici, sau direct legați, într-un fel sau altul, de ocupanții unor poziție dominante în câmpul economic de producție. Este foarte posibil să se creeze conexiuni importante între câmpuri: e posibil ca relațiile dintre pozițiile dintr-un câmp să reflecte relațiile dintre pozițiile celuilalt câmp – sau, cum ar spune Bourdieu, câmpurile să fie „omoloage". Dar dacă vrem să înțelegem corect aceste conexiuni, trebuie să reconstituim riguros câmpul și legăturile dintre pozițiile și agenții din interiorul său.

În viziunea lui Bourdieu, mai există o problemă în ceea ce privește majoritatea formelor de analiză marxiste: ele tind să confunde clasele teoretice cu grupurile sociale reale și, de aceea, interpretează greșit o serie de chestiuni cu privire la modurile în care agenții se mobilizează în timpul reprezentării. Noțiunea de clasă joacă un rol explicativ fundamental în opera lui Bourdieu, iar unii dintre cititori pot avea impresia (justificată, din punctul meu de vedere) că autorul încearcă să extragă mult prea multe avantaje pe seama acestui concept, neacordând suficientă atenție celorlalți factori ai diviziunii sociale, ai inegalității și conflictelor din societățile moderne, cum ar fi diferențele de gen, etnie sau relațiile dintre statele-națiuni[33]. Aceste rezerve pot fi parțial justificate; însă important de reținut este felul distinct în care Bourdieu folosește noțiunea de clasă, diferită sub aspecte esențiale de felul în care ea este utilizată în literatura marxistă. Bourdieu nu definește clasele în termeni de proprietate și non-proprietate asupra mijloacelor de producție (felul

---

[33] În scrierile sale mai recente, Bourdieu a acordat o mai mare atenție chestiunilor privitoare la gen și la relațiile de putere dintre sexe. Cf. în special P. Bourdieu, „La domination masculine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, septembrie 1990, pp. 2-31. [P. Bourdieu, *La domination masculine*, Éd. du Seuil, Paris, 1998; *Dominația masculină*, tr. B. Ghiu, Meridiane, București, 2003 (n. tr.).]

în care folosește termenii marxiști de „burghezie" sau „mică burghezie" poate fi, în acest sens, înșelător, fiind considerat în cel mai bun caz o scurtătură conceptuală). Pentru Bourdieu, clasele sunt grupuri de agenți care ocupă poziții similare în spațiul social, deținând astfel tipuri și volume similare de capital, șanse de viață asemănătoare, dispoziții similare etc.[34]. Aceste „clase pe hârtie" sunt *constructe teoretice* pe care analistul le produce pentru a explica sau pentru a da sens fenomenelor sociale observabile. Clasele teoretice nu sunt identice cu grupurile sociale reale, însă ele ar putea explica de ce, în anumite împrejurări, un număr de agenți se poate constitui ca grup. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că e mai probabil ca agenții să se constituie într-un grup dacă ocupă poziții similare în spațiul social – cum se întâmplă, spre exemplu, atunci când muncitorii se organizează în uniuni sindicale sau când consumatorii se coagulează într-un grup de lobby. Însă mai mulți agenți se pot organiza într-un grup – cu propria organizare, cu purtători de cuvânt etc. – numai producând și apropriindu-și o anumită *viziune* despre lumea socială și despre ei înșiși, ca grup identificabil în cadrul acestei lumi. Acest proces de reprezentare, precum și tensiunile simbolice aferente lui sunt ignorate sau neînțelese de analiza marxistă tradițională. Având tendința să omită distincția dintre clase teoretice și grupuri sociale reale, marxismul a contribuit la producerea unor reprezentări cu efecte sociale și istorice reale, însă ce lipsește analizei marxiste sunt mijloacele de a surprinde mecanismele simbolice prin care se produc aceste efecte.

Deși Bourdieu este extrem de critic față de analiza marxistă tradițională, nu încape îndoială că opera lui este profund influențată de abordarea lui Marx. Simplul fapt că Bourdieu acordă prioritate teoretică claselor sociale și rolului capitalului economic în spațiul social este o dovadă elocventă a acestei influențe. Însă Bourdieu folosește ideile conturate de Marx într-un mod comparabil cu felul în care folosește noțiunile dezvoltate de Weber sau de Lévi-Strauss (sau, în alte privințe, de Durkheim): le adaptează și le refolosește pentru a servi scopurilor analizei sociale concrete. Ne-am înșela, astfel, dacă l-am considera pe Bourdieu un reprezentant contemporan al marxismului, fie că e vorba de un

---

[34] Cf. P. Bourdieu, „Spațiul social și geneza «claselor»", partea a treia, cap. 5 în volumul de față. Cf. și „A reply to some objections", tr. L.J.D. Wacquant și M. Lawson, *in* Bourdieu, *In Other Words.Essays Towards a Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge, pp. 106-119.

marxism „deghizat" sau de unul clar afișat, cum sunt înclinați s-o facă unii comentatori[35]. Acest tip de caracterizare se bazează mai degrabă pe o înțelegere superficială a traiectoriei și a obiectivelor care disting opera lui Bourdieu. Mai mult, Bourdieu nu este un gânditor care să urmeze moda, îmbrățișând azi „structuralismul", mâine „poststructuralismul" (sau „postmodernismul"). El respinge cu îndrâjire etichetări de acest tip și nu e dispus să manifeste nici o simpatie pentru ceea ce el consideră a fi un soi de manierism intelectual.

Opera lui Bourdieu este o încercare extrem de sofisticată de a construi un cadru teoretic coerent pentru analiza lumii sociale, cadru comparabil, ca amploare și complexitate, cu abordările – foarte diferite, de altfel – elaborate de gânditori contemporani ca Habermas și Foucault. Pe parcursul scrierilor sale, Bourdieu manifestă un puternic atașament față de valoarea investigației empirice, refuzând să se scuze pentru folosirea (uneori extensivă) a statisticii și a metodelor cantitative. Opera lui are, de asemenea, o latură critică foarte accentuată. Fiind, înainte de toate, cercetător aparținând științelor umane, Bourdieu se implică rareori în teoria politică normativă și nici nu încearcă să formuleze programe sau strategii politice pentru anumite grupuri sociale. Dezvăluind neobosit natura puterii și a privilegiilor în cele mai variate și subtile forme, acordând atenție în cadrul său teoretic agenților care alcătuiesc lumea socială pe care o disecă atât de precis, opera sa capătă un potențial critic implicit. Aceasta deoarece primul pas în crearea unor noi relații sociale, a unor moduri alternative de organizare socială și politică este înțelegerea limitelor instituite social ale vorbirii, gândirii și acțiunii, care caracterizează societatea contemporană. Iar faptul că Bourdieu și-a adus o contribuție majoră la modul în care înțelegem aceste limite este o afirmație greu de contestat.

Cambridge, 1990

---

[35] Pentru o mai recentă și mai cunoscută exemplificare a acestei interpretări, vezi L. Ferry și A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985, cap. 5.

Limbaj și putere simbolică

Introducere generală[1]

În *Încercare de introducere în filosofie a conceptului de mărimi negative**, Kant imaginează un om având zece grade de zgârcenie care se străduiește de douăsprezece grade în direcția iubirii aproapelui, în timp ce un altul, zgârcit de zece grade, și capabil de o intenție conformă de șapte grade, produce o acțiune generoasă de patru grade. Kant ajunge la concluzia că primul îi este superior din punct de vedere moral celui de-al doilea chiar dacă, măsurat în funcție de act – două grade contra patru –, îi este indiscutabil inferior acestuia. Poate că o asemenea aritmetică a meritelor ar trebui convocată și pentru judecarea lucrărilor științifice... Științele sociale se află, în mod evident, în situația avarului de zece grade, și am dispune, probabil, de o mai justă apreciere a meritelor lor dacă am ști să luăm în calcul, după modelul lui Kant, forțele sociale asupra cărora ele trebuie să triumfe. Acest lucru nu este nicăieri mai adevărat ca în cazul obiectului disciplinei care domină ansamblul științelor sociale: acea limbă unică și indivizibilă întemeiată, la Saussure, pe excluderea oricărei variații sociale inerente sau, ca la Chomsky, pe privilegiul acordat proprietăților formale ale gramaticii în detrimentul constrângerilor funcționale.

Dat fiind că întreprinsesem, puțin înainte de apogeul modei, o lucrare școlară, nicicând publicată din fericire, în care plecam de la o „lectură" metodică a *Cursului de lingvistică generală* pentru a încerca să pun bazele unei „teorii generale a culturii", am fost, poate, mai sensibil ca alții la

[1] „Introducerea generală" și introducerile la părțile I și II au fost publicate inițial în volumul *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982, pp. 7-10, respectiv 13-21 și 99-101. Introducerea la partea IV este un text inedit, scris special pentru prezenta ediție.

* *Versuch den Begriff der negativen Grössen in der Weltweischeit einzuführen*, 1763; *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Vrin, Paris, 1991 (n. tr.).

efectele cele mai vizibile ale dominației pe care o exercită disciplina suverană. Și mă refer aici fie la transcrierile literale ale scrierilor teoretice, fie la transferurile mecanice ale unor concepte luate „după ochi" și la toate împrumuturile sălbatice care, disociind *opus operatum* de *modus operandi*, conduc la niște reinterpretări neașteptate, uneori absolut stranii. Rezistența la entuziasmele mondene nu are, însă, nimic dintr-un refuz menit să încurajeze ignoranța: iar opera lui Saussure, apoi, în momentul când mi-a devenit evidentă insuficiența modelului vorbirii (și al practicii) ca execuție, cea a lui Chomsky, care acorda o anumită recunoaștere dispozițiilor generative, mi s-a părut că sunt două opere ce ridică o serie de întrebări fundamentale pentru sociologie.

Cert este, însă, că acestor întrebări nu li se poate reda întreaga lor forță decât cu condiția ieșirii dintre limitele înscrise în însăși intenția lingvisticii structurale ca teorie pură. Soarta lingvisticii moderne a fost, într-adevăr, decisă în totalitate odată cu lovitura de forță inaugurală prin care Saussure separa „lingvistica externă" de „lingvistica internă" și prin care, rezervându-i celei din urmă titulatura de lingvistică, excludea din cuprinsul ei toate cercetările care leagă limba de etnologie, de istoria politică a celor care o vorbesc ori de geografia domeniului în care este vorbită, pe motiv că aceste cercetări nu contribuie cu nimic la cunoașterea limbii privită în ea însăși. Născută din autonomizarea limbii în raport cu propriile ei condiții sociale de producere, de reproducere și de utilizare, lingvistica structurală nu putea să devină știința dominantă în rândul disciplinelor sociale fără să exercite un efect ideologic, conferind toate aparențele științificității naturalizării acestor produse ale istoriei care sunt obiectele simbolice: o consecință a transferării modelului fonologic în afara câmpului lingvisticii e generalizarea la toate produsele simbolice – taxonomii ale relațiilor de rudenie, sisteme mitice sau opere de artă – a operațiunii inaugurale care a făcut din lingvistică *cea mai naturală dintre științele sociale* prin separarea instrumentului lingvistic de condiții lui sociale de producere și de utilizare.

Se înțelege de la sine că diferitele științe erau inegal predispuse să primească în sânul lor acest cal troian. Relația cu totul specială dintre etnolog și obiectul său, neutralitatea de „spectator imparțial" pe care o conferă statutul de observator străin transforma etnologia într-o victimă predilectă. Alături, firește, de tradiția istoriei artei și a literaturii: în acest caz, importarea unei metode de analiză care presupune neutralizarea funcțiilor nu făcea decât să consfințească modul de aprehendare a operei

de artă cerut din partea cunoscătorului, altfel spus, dispoziția „pură" și pur „internă", fără nici o referire „reductivă" la dimensiunea „externă"; așa se face că, la fel ca morișca pentru rugăciuni** în alt domeniu, semiologia literară a ajuns să ridice cultul operei de artă la un grad superior de raționalitate fără a-i modifica însă funcțiile. Oricum, punerea între paranteze a socialului – care permite tratarea limbii, și a oricărui obiect simbolic, ca finalitate fără scop – a avut o contribuție deloc neglijabilă la succesul lingvisticii structurale, conferind farmecul unui joc fără urmări exercițiilor „pure" ale unei analize pur interne și pur formale.

Era nevoie, așadar, să fie trase toate consecințele faptului, atât de puternic refulat de către lingviști și de către imitatorii lor, că „natura socială a limbii este una dintre caracteristicile ei interne", așa cum afirma *Cursul de lingvistică generală*, și că eterogenitatea socială este inerentă limbii. Și aceasta cunoscând foarte bine riscurile întreprinderii, cel mai neînsemnat nefiind nici pe departe aparența de rudimentaritate care însoțește chiar și cele mai subtile și mai riguroase analize capabile – și culpabile – să contribuie la întoarcerea refulatului; pe scurt, știind că trebuie să alegi să plătești pentru adevăr un preț mai mare contra unui câștig de distincție mai mic.[2]

** În original, *moulin à prières*, în tibetană, *mani korlo*: obiect de cult format dintr-un cilindru umplut cu mantre care se rotește în jurul unui ax, utilizat de către budiștii tibetani în credința că acționarea ei poate suplini, cu aceeași valoare spirituală, recitarea nemijlocită a rugăciunilor (n. tr.).

[2] Partea a doua a cărții de față reia, în forme modificate mai mult sau mai puțin profund, diferite texte deja publicate: pentru capitolul 1, „Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, noiembrie 1975, pp. 183-190; pentru capitolul 2, „Les rites d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, iunie 1982, pp. 58-63 (transcriere a unei comunicări prezentate în cadrul colocviului „Les rites de passage aujourd'hui", Neuchâtel, octombrie 1981); pentru capitolul 4, „Décrire et prescrire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, mai 1981, pp. 69-74.

Partea a patra reia următoarele texte deja apărute: pentru capitolul 3, „La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de «Quelques remarques critiques à propos de 'Lire le Capital'»", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, noiembrie 1975, pp. 65-79; pentru capitolul 4, „Le Nord et le Midi. Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, noiembrie 1980, pp. 21-25.



Partea întâi

Economia schimburilor lingvistice



Introducere

Sociologia nu poate să se sustragă tuturor formelor de dominație pe care lingvistica și conceptele ei continuă să le exercite și azi asupra științelor sociale decât aducând la lumină operațiunile de construire a obiectului prin intermediul cărora s-a întemeiat această știință și condițiile sociale ale producerii și circulației conceptelor ei de bază. Modelul lingvistic a fost atât de ușor de transplantat pe terenul etnologiei și al sociologiei tocmai pentru că lingvisticii i s-a acordat rolul esențial: acela de *filosofie intelectualistă* care vede în limbaj mai curând un obiect intelectual decât un instrument de acțiune și de putere. A accepta modelul saussurian și presupozițiile lui înseamnă a trata lumea socială ca pe un univers de schimburi simbolice și a reduce acțiunea la un act de comunicare care, așa cum se întâmplă în cazul vorbirii [*parole*] saussuriene, trebuie descifrată prin intermediul unui cifru ori al unui cod, limbă sau cultură[1].

Ca să ne desprindem de această filosofie socială, trebuie demonstrat că, deși e legitim să tratăm raporturile sociale – și înseși raporturile de dominație – ca pe niște interacțiuni simbolice, altfel spus, ca pe niște raporturi de comunicare implicând cunoașterea și recunoașterea, nu trebuie să uităm că raporturile de comunicare prin excelență pe care le reprezintă schimburile lingvistice sunt, în același timp, și niște raporturi de putere simbolică prin care se actualizează raporturile de forță dintre locutori sau dintre grupurile lor respective. Pe scurt, trebuie depășită

[1] Am încercat să analizez în alt loc inconștientul epistemologic al structuralismului, altfel spus, presupozițiile pe care Saussure le-a angajat cât se poate de lucid în construirea obiectului propriu lingvisticii, dar care au fost uitate sau refulate de către utilizatorii ulteriori ai modelului saussurian (cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 51 sq. [*Simțul practic*, traducere de Rodica Caragea, postfață de Mihai Dinu Gheorghiu, ediție îngrijită de Dan Lungu, Institutul European, Iași, 2000 (n. tr.)]).

alternativa curentă dintre economism și culturalism, încercând să elaborăm o economie a schimburilor simbolice.

Orice act de vorbire și, în general, orice acțiune este o conjunctură, o întâlnire între niște serii cauzale independente: pe de o parte, dispozițiile, social modelate, proprii habitusului lingvistic, care presupun o anumită propensiune de a vorbi și de a spune lucruri determinate (interes expresiv) și o anumită capacitate de a vorbi definită atât ca o capacitate lingvistică de generare infinită a unor discursuri corecte gramatical, cât și ca o capacitate socială permițând utilizarea adecvată a acestei competențe într-o situație determinată; pe de altă parte, structurile pieței lingvistice, care se impun ca un sistem de sancțiuni și de cenzuri specifice.

Acest model simplu al producției și al circulației lingvistice înțelese ca relație între habitusurile lingvistice și piețele pe care acestea își oferă produsele nu-și propune nici să recuze, nici să înlocuiască analiza propriu-zis lingvistică a codului; el ne permite, însă, să înțelegem erorile și eșecurile la care lingvistica se condamnă singură atunci când, plecând doar de la unul dintre factorii aflați în joc – competența propriu-zis lingvistică, definită abstract, ignorându-i-se condițiile sociale de producere –, încearcă să explice discursul în singularitatea lui conjuncturală. Într-adevăr, atâta timp cât nu ține cont de limita constitutivă a științei lor, lingviștii n-au altă opțiune decât să caute cu disperare în limbă ceea ce se află înscris în relațiile sociale în interiorul cărora ea funcționează sau să facă sociologie fără să știe, riscând să descopere în gramatica însăși ceea ce sociologia spontană a lingvistului a importat acolo în mod inconștient.

Gramatica nu definește decât extrem de parțial sensul, și determinarea completă a semnificației discursului se operează abia în relația cu o piață. O parte (deloc cea mai neglijabilă) a determinărilor care definesc practic sensul, discursul o primește în mod automat și din afară. La originea sensului obiectiv care se produce prin circulația lingvistică se află, în primul rând, valoarea distinctivă care rezultă din punerea în relație pe care locutorii o operează, conștient sau inconștient, între produsul lingvistic oferit de către un locutor socialmente caracterizat și produsele propuse simultan într-un spațiu social determinat. Apoi, produsul lingvistic nu se realizează complet ca mesaj decât dacă este tratat ca atare, altfel spus dacă e descifrat, schemele de interpretare la care receptorii recurg în modul lor creator de a-și apropria produsul propus putând fi mai mult sau mai puțin îndepărtate de cei care au orientat producția.

Prin intermediul acestor efecte inevitabile, piața participă la determinarea nu numai a valorii simbolice a discursului, ci și a sensului acestuia.

Din aceeași perspectivă am putea să reluăm și problema stilului: această „abatere individuală de la norma lingvistică", această elaborare aparte care tinde să confere discursului niște proprietăți distinctive, este un a-fi-perceput [*être-perçu*] care nu există decât în relație cu niște subiecți perceptivi înzestrați cu acele dispoziții diacritice care permit operarea unor *distincții* între niște *maniere* diferite *de a spune*, între niște arte distinctive de a vorbi. Rezultă că stilul – indiferent că e vorba de poezie comparată cu proză ori de dicția unei clase (sociale, sexuale sau generaționale) comparate cu cea a altei clase – nu există decât în relație cu niște agenți înzestrați cu acele scheme de percepție și de apreciere care permit definirea stilului ca ansamblu de diferențe sistematice, aprehendate sincretic. Nu „limba" este cea care circulă pe piața lingvistică, ci niște discursuri caracterizate din punct de vedere stilistic atât pe latura producției (în măsura în care fiecare locutor își croiește propriul idiolect din limba comună), cât și pe latura receptării (în măsura în care fiecare receptor contribuie la *producerea* mesajului pe care-l percepe și pe care-l apreciază importând în el întreaga sa experiență singulară și colectivă). Putem extinde la toate discursurile ceea ce s-a afirmat doar despre discursul poetic, dat fiind că acesta exprimă la intensitate maximă, atunci când e încununat de succes, efectul care constă în a trezi experiențe variabile în funcție de indivizi: spre deosebire de denotație, care reprezintă „partea stabilă și comună tuturor locutorilor[2]", conotația trimite la singularitatea experiențelor individuale tocmai pentru că ea se constituie într-o relație caracterizată din punct de vedere social în care receptorii angajează întreaga diversitate a instrumentelor lor de apropriere simbolică. Paradoxul comunicării constă în faptul că presupune un mediu comun, însă unul care nu funcționează – așa cum foarte bine se poate vedea în cazul-limită în care este vorba de a transmite, ca deseori poezia, emoții – decât suscitând și resuscitând experiențe singulare, adică marcate din punct de vedere social. Produs al neutralizării raporturilor practice în interiorul cărora funcționează, cuvântul destinat tuturor scopurilor din dicționar nu are nici o existență socială: în practică, el nu există decât în situații concrete, până acolo încât nucleul de

---

[2] Cf. G. Mounin, *La communication poétique*, precedat de *Avez-vous lu Char?*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 21-26.

sens care rămâne relativ invariant dincolo de diversitatea piețelor poate trece neobservat[2]. Așa cum observa Vendryès, dacă cuvintele ar primi întotdeauna toate sensurile lor în același timp, discursul ar fi un joc de cuvinte neîntrerupt; dacă, însă, așa cum se întâmplă în cazul lui *louer* – *locare* [a închiria] – și al lui *louer* – *laudare* [a lăuda] –, toate sensurile pe care le pot avea ar fi perfect independente, orice joc de cuvinte (în special cele ideologice) ar deveni imposibil[4]. Diferitele sensuri ale unui cuvânt se definesc în relația dintre nucleul invariant și logica specifică a diferitelor piețe, ele însele obiectiv situate față de piața pe care se definește sensul cel mai comun. Aceste sensuri nu există simultan decât pentru conștiința savantă care le face să răsară la suprafață rupând solidaritatea organică dintre competență și piață.

Religia și politica își extrag cele mai puternice efecte ideologice din posibilitățile pe care le oferă polisemia inerentă ubicuității sociale a limbii legitime. Într-o societate diferențiată, cuvintele considerate comune (muncă, familie, mamă, iubire etc.) primesc, în realitate, semnificații diferite, antagonice chiar, ca urmare a faptului că membrii aceleiași „comunități lingvistice" folosesc, de bine, de rău, aceeași limbă, nu mai multe limbi diferite – unificarea pieței lingvistice făcând să existe tot

---

[3] Aptitudinea de a percepe simultan diferitele sensuri ale unui același cuvânt (pe care o măsoară deseori testele de inteligență) și, cu atât mai mult, aptitudinea de a le manipula practic (reactivând, de exemplu, semnificația originară a cuvintelor obișnuite, așa cum le place să procedeze filosofilor) constituie o bună ilustrare a aptitudinii tipic savante de extragere de sine din situația concretă și de distrugere a relației practice care leagă un anumit cuvânt de un anumit context practic, închizându-l astfel într-unul dintre sensurile lui, pentru a privi cuvântul în el însuși și pentru el însuși, cu alte cuvinte, ca pe locul geometric al tuturor relațiilor posibile, tratate, astfel, ca tot atâtea „cazuri particulare ale posibilului". Iar această aptitudine de a te juca cu diferitele varietăți lingvistice, în mod succesiv și mai ales simultan, este, fără îndoială, una dintre cele mai inegal distribuite pentru că stăpânirea diferitelor varietăți lingvistice și, mai ales, raportarea la limbaj pe care ea o presupune nu pot fi însușite decât în anumite condiții de existență, capabile să îngăduie o raportare detașată și gratuită la limbaj (cf. în P. Bourdieu și J.-C. Passeron, *Rapport pédagogique et communication*, analiza variațiilor în funcție de originea socială a amplitudinii registrului lingvistic, adică a gradului în care sunt stăpânite diferitele varietăți lingvistice).

[4] J. Vendryès, *Le langage. Introduction linguistique à l'Histoire*, Albin Michel, Paris, 1950, p. 208.

mai multe semnificații pentru aceleași semne[5]. Bahtin reamintește faptul că, în situații revoluționare, cuvintele comune capătă sensuri opuse. Nu există, de fapt, cuvinte neutre: ancheta evidențiază, de pildă, faptul că adjectivele cele mai frecvent folosite pentru a exprima gusturile primesc, uneori, sensuri diferite, uneori chiar opuse, în funcție de clasă; cuvântul *„soigné"* [îngrijit], pe care îl preferă mic-burghezii, este respins de către intelectuali, pentru care, tocmai, el *arată* mic-burghez, mediocru, meschin. Polisemia limbajului religios și efectul ideologic de *unificare a opuselor* sau de denegare a diviziunilor pe care el le produce se datorează faptului că, date fiind *reinterpretările* pe care le implică producerea și receptarea limbajului comun de către locutori ocupând poziții diferite în spațiul social, înzestrați, deci, cu intenții și cu interese diferite, el reușește să vorbească tuturor grupurilor, și că toate grupurile pot să-l vorbească, spre deosebire de limbajul matematic, care nu poate să asigure univocitatea cuvântului *grup* decât controlând cu strictețe omogenitatea grupului matematicienilor. Religiile așa-zis *universale* nu sunt astfel în același sens și în aceleași condiții ca știința.

Recursul la un limbaj neutralizat se impune ori de câte ori trebuie stabilit un consens practic între niște agenți ori niște grupuri de agenți înzestrați cu interese parțial sau total diferite: altfel spus, evident, în primul și în primul rând în câmpul luptei politice legitime, dar și în tranzacțiile și interacțiunille din viața de zi cu zi. Comunicarea dintre clase (sau, în societățile coloniale ori semicoloniale, dintre etnii) reprezintă întotdeauna o situație critică pentru limba utilizată, oricare ar fi aceasta. Ea tinde, într-adevăr, să provoace o revenire la sensul cel mai vizibil încărcat de conotații sociale: „Atunci când pronunți cuvântul *țăran* în fața cuiva care tocmai a părăsit mediul rural, nu poți să știi niciodată în ce fel îl va interpreta". În aceste condiții, nu mai există cuvinte inocente. Acest efect obiectiv de dezvăluire sparge aparenta unitate a limbajului obișnuit. Fiecare cuvânt, fiecare locuțiune amenință să capete două sensuri antagonice, în funcție de modul în care vor fi interpretate de către emițător și de către receptor. Logica automatismelor verbale care ne readuc, în mod disimulat, la modul curent de utilizare, cu toate valorile și cu toate prejudecățile solidare acestuia, ascunde pericolul permanent al

---

[5] Imperativele producției, și chiar ale dominației, impun un minimum de comunicare între clase, deci accesul celor mai lipsiți de mijloace (imigrații, de pildă) la un fel de minimum lingvistic vital.

„gafei", capabilă să spulbere cât ai clipi consensul savant întreținut cu prețul unor strategii de menajare reciprocă.

Însă nu putem înțelege în totalitate eficacitatea simbolică a limbajului politic și a celui religios dacă o reducem la efectul neînțelegilor sau al falselor înțelegeri [*malentendus*] care fac ca niște indivizi opuși din toate punctele de vedere să se recunoască în același mesaj. Eficacitatea discursurilor savante se poate datora corespondenței ascunse dintre structura spațiului social în care sunt produse – câmp politic, câmp religios, câmp artistic sau câmp filosofic – și structura câmpului claselor sociale în care receptorii sunt situați și prin raportare la care interpretează mesajul. Omologia dintre opozițiile constitutive câmpurilor specializate și câmpul claselor sociale se află la originea unei amfibologii esențiale care poate fi observată mai cu seamă atunci când, difuzându-se în afara câmpului restrâns, discursurile ezoterice suportă un fel de universalizare automată, încetând să mai reprezinte doar niște luări de cuvânt ale unor dominanți sau ale unor dominați în sânul unui câmp specific și devin niște discursuri valabile pentru toți dominanții sau pentru toți dominații.

Cert este că știința socială trebuie să țină cont de autonomia limbii, de logica ei specifică, de propriile ei reguli de funcționare. Nu poți să înțelegi, în special, efectele simbolice ale limbajului dacă nu ții seama de faptul, demonstrat de mii de ori, că limbajul este cel dintâi mecanism formal ale cărui capacități generative sunt nelimitate. Nu există nimic care să nu poată fi spus, și noi putem să spunem nimicul. Orice poate fi enunțat în limbă, adică în limitele gramaticalității. Știm, de la Frege încoace, că există cuvinte care pot să aibă un sens fără a se referi la nimic. Altfel spus, rigoarea formală poate să mascheze *desprinderea semantică*. Toate teologiile religioase și toate teodiceele politice au profitat de faptul că aceste capacități generative ale limbii pot depăși limitele intuiției sau ale verificării empirice, producând niște discursuri corecte din punct de vedere *formal*, dar goale din punct de vedere semantic. Ritualurile reprezintă limita tuturor situațiilor de *impunere* în care, prin exercitarea unei competențe tehnice ce poate fi total imperfectă, se exercită o competență socială, aceea a locutorului legitim, autorizat să vorbească și să vorbească cu autoritate: Benveniste remarca faptul că, în limbile indo-europene, cuvintele folosite pentru a desemna *dreptul* [*le droit*] au, toate, legături cu rădăcina *a spune* [*dire*]. Vorbirea dreaptă [*le dire droit*], conformă, corectă din punct de vedere formal, are – prin chiar acest

fapt, și cu șanse deloc neglijabile de succes – pretenția de a enunța dreptul însuși, adică lucrurile așa cum *trebuie* ele să fie [*le devoir être*]. Cei care, asemenea lui Max Weber, au opus dreptului magic sau carismatic al jurământului colectiv sau al ordaliei un drept rațional întemeiat pe calculabilitate și pe previzibilitate uită că până și dreptul cel mai strict raționalizat nu este decât un act de magie socială încununat de succes.

Discursul juridic este o rostire creatoare, care face să existe ceea ce enunță. Ea este limita spre care tind, și pe care au pretenția că o ating, toate enunțurile performative – binecuvântări, blesteme, ordine, dorințe sau insulte: altfel spus, o rostire divină, de drept divin, care, asemeni acelui *intuitus originarius* pe care Kant i-l atribuia lui Dumnezeu, face să survină în existență ceea ce enunță, spre deosebire de toate enunțurile derivate, constative, simple înregistrări ale unui dat preexistent. N-ar trebui să uităm niciodată că limba – grație infinitei capacități generative, dar și *originare*, în sensul lui Kant, pe care i-o conferă puterea ei de a produce în existență producând reprezentarea colectiv recunoscută, și astfel realizată, a existenței – este, probabil, suportul prin excelență al visului de putere absolută.

1
Producerea și reproducerea limbii legitime[1]

„Cum prea bine spuneai, cavalere! Ar trebui să existe legi care să apere cunoștințele dobândite. Să ne gândim, de exemplu, la unul dintre elevii noștri cei buni care, modest și sârguincios, încă de la orele de citire a început să-și țină un carnet de expresii numai al lui.
Care, sorbindu-le cu nesaț de pe buze toate vorbele profesorilor săi, a izbutit să strângă un fel de mici economii intelectuale: nu-i aparțin oare acestea la fel ca o casă ori o sumă de bani?"

P. Claudel, *Pantoful de satin*

„Față de avuțiile care presupun o posesie simultană fără a suferi nici o *alterare*, limbajul instituie, în mod natural, o deplină comunitate prin care toți, hrănindu-se liber din *tezaurul universal*, contribuie în mod spontan la conservarea lui[2]." Descriind aproprierea simbolică sub forma unui fel de participare mistică universal și uniform accesibilă, deci opusă oricărei deposedări, Auguste Comte oferă o expresie exemplară a iluziei comunismului lingvistic de care este bântuită teoria lingvistică. Astfel, Saussure rezolvă problema condițiilor economice și sociale ale însușirii limbii fără a simți nici o clipă nevoia să pună această problemă, recurgând, la fel ca Auguste Comte, la metafora tezaurului, a comorii, pe care o aplică nediscriminatoriu atât „comunității", cât și individului: el vorbește de „comoara interioară", de „comoara depozitată de practica vorbirii în subiecții ce aparțin uneia și aceleiași comunități", de „suma comorilor individuale ale limbii" sau de „suma amprentelor depozitate în fiece creier[**]". Chomsky are meritul de a-i atribui în mod explicit

---

[1] „La production et la reproduction de la langue légitime" a fost publicat inițial în volumul *Ce que parler veut dire*, ed. cit., pp. 23-58.

[2] A. Comte, *Système de politique positive*, vol. II, *Statique sociale*, 5e éd., *Siège de la société positiviste*, Paris, 1929, p. 254 (sublinierile îmi aparțin).

[*] Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, publicat de Charles Bailly și Albert Sechehaye, în colaborare cu Albert Riedlinger, ediție critică de Tullio De Mauro, traducere și cuvânt-înainte de Irina Izverna Tarabac, Polirom, Iași, 1998 (n. tr.).

subiectului vorbitor, în universalitatea sa, competența perfectă pe care tradiția saussuriană i-o acorda în mod tacit: „Teoria lingvistică are de-a face, în mod fundamental, cu un *locutor-auditor ideal, inserat într-o comunitate lingvistică perfect omogenă, care își cunoaște perfect limba* și aflat la adăpost de efectele *nonpertinente din punct de vedere gramatical* precum limitările memoriei, distragerile, derapajele atenției sau ale interesului ori greșelile în aplicarea cunoașterii limbii atunci când o performează. Aceasta era, după părerea mea, poziția întemeietorilor lingvisticii generale moderne, și nici un motiv convingător pentru a o schimba nu s-a impus pentru moment[3]". Pe scurt, din acest punct de vedere, competența chomskyană nu este decât o altă denumire a limbii saussuriene[4]. Limbii ca „tezaur universal", deținut în indiviziune de către întregul grup, îi corespunde competența lingvistică înțeleasă ca „depozitare" în fiecare individ a acestui „tezaur" sau ca participare a fiecărui membru al „comunității lingvistice" la acest bun public. Schimbarea de limbaj ascunde această *fictio juris* prin care Chomsky, transformând legile imanente ale discursului legitim în norme universale ale practicii lingvistice conforme, escamotează problema condițiilor economice și sociale ale însușirii competenței legitime și ale constituirii pieței în interiorul căreia se stabilește și se impune această definiție a ceea ce e legitim și a ceea ce e ilegitim[5].

---

[3] N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press, Cambridge, 1965, p. 3; ca și N. Chomsky și M. Halle, *Principes de phonologie générative*, trad. fr. P. Encrevé, Le Seuil, Paris, 1973, p. 25 (sublinierile îmi aparțin).

[4] Chomsky a operat el însuși, în mod explicit, această identificare, cel puțin în măsura în care competența înseamnă „cunoașterea gramaticii" (N. Chomsky și M. Halle, loc. cit.) sau „gramatică generativă interiorizată" (N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton, London, The Hague, 1964, p. 10).

[5] Nu pentru că își încununează teoria sa pură despre „competența comunicativă", *analiză de esență* a situației de comunicare, printr-o declarație de intenție privitoare la gradele de represiune și la gradul de dezvoltare a forțelor de producție scapă Habermas de efectul ideologic de absolutizare a relativului care se află înscris în tăcerile teoriei chomskyene a competenței (J. Habermas, „Toward a Theory of Communicative Competence", *in* H.P. Dreitzel, *Recent Sociology*, 2, 1970, pp. 114-150). Fie și numai decizorie și provizorie, menită doar a „face posibilă" studierea „deformărilor purei intersubiectivități", idealizarea (perfect vizibilă în recursul la niște noțiuni precum „stăpânirea universaliilor constitutive ale dialogului" sau „situația de vorbire, determinată de subiectivitatea pură") are ca efect evacuarea, practic, din raporturile de comunicare a raporturilor de forță care se

Limbă oficială și unitate politică

Pentru a demonstra că lingviștii nu fac decât să incorporeze în teorie un obiect preconstruit căruia îi uită *legile sociale de construire* și căruia, în orice caz, îi maschează geneza socială, nu există mai bun exemplu decât paragrafele din *Cursul de lingvistică generală* în care Saussure discută relațiile dintre limbă și spațiu[6]. Propunându-și să demonstreze că nu spațiul definește limba, ci limba își definește spațiul, Saussure observă că nici dialectele, nici limbile nu au limite naturale: o inovație fonetică oarecare (înlocuirea lui *c* latinesc cu *s*, de exemplu[*]), își determină ea însăși aria de răspândire prin forța intrinsecă a logicii ei autonome, grație ansamblului subiecților vorbitori care acceptă să-i fie transmițătorii. Această filosofie a istoriei, care face din dinamica internă a limbii unica sursă a limitelor răspândirii sale, ocultează procesul propriu-zis politic de unificare prin care un ansamblu determinat de „subiecți vorbitori" se vede, practic, forțat să accepte limba oficială.

Limba saussuriană, acest cod în același timp legislativ și comunicativ care există și subzistă în afara utilizatorilor săi („subiecți vorbitori") și a utilizărilor sale („vorbire"), are, de fapt, toate proprietățile comun recunoscute ale limbii oficiale. Spre deosebire de dialect, ea a beneficiat de condițiile instituționale necesare codificării și impunerii ei generalizate. Recunoscută și cunoscută astfel (mai mult sau mai puțin complet) pe întregul domeniu de resort al unei anumite autorități politice, ea contribuie, în schimb, la întărirea autorității pe care se întemeiază dominația ei: ea asigură, într-adevăr, între toți membrii „comunității lingvistice", definită tradițional, de la Bloomfield încoace, ca un „grup de oameni care utilizează același sistem de semne lingvistice"[7], acel

---

realizează prin ele într-o formă transfigurată: dovadă, preluarea necritică a unor concepte precum cel de *illocutionary force*, care tinde să situeze în cuvinte – nu în condițiile instituționale ale utilizării lor – forța cuvintelor.

[6] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris-Lausanne, 1916, 5e éd. 1960, pp. 275-280; *Curs de lingvistică generală*, ed. cit., pp. 204-207.

[*] În istoria limbii franceze, evident, limba de referință pentru P. Bourdieu (n. tr.).

[7] L. Bloomfield, *Language*, George Allen, London, 1958, p. 29. Așa cum teoria saussuriană a limbii uită faptul că limba nu se impune doar prin propria ei forță și că își datorează limitele geografice unui act politic de instituire, act arbitrar și ignorat, nerecunoscut ca atare (inclusiv de către însăși știința limbii), și teoria

minimum de comunicare care constituie condiția producției economice și chiar a dominației simbolice.

A vorbi de Limbă, în general, fără altă precizare, așa cum fac lingviștii, înseamnă a accepta în mod tacit definiția *oficială* a limbii *oficiale* a unei unități politice: această limbă este cea care, în limitele teritoriale ale acestei unități, se impune tuturor resortisanților ca singura legitimă, și asta într-un mod cu atât mai imperativ cu cât împrejurarea este mai oficială (termen care traduce cu deplină exactitate termenul de *formal* al lingviștilor de limbă engleză)[8]. Produsă de către niște autori care au autoritatea de a scrie, fixată și codificată de către gramaticieni și de către profesori, care au și sarcina de a inculca cunoașterea ei, limba este un *cod* în sensul de cifru care permite stabilirea echivalențelor dintre sunete și sensuri, dar și în sensul de sistem de norme care reglementează practicile lingvistice.

Limba oficială e legată de stat. Și asta atât în ceea ce privește geneza ei, cât și în ceea ce privește ùzurile [*usages*] ei sociale. Tocmai în procesul de constituire a statului se creează condițiile constituirii unei piețe lingvistice unificate și dominate de către limba oficială: obligatorie în ocaziile oficiale și în spațiile oficiale (școală, administrații publice, instituții politice etc.), această limbă de stat devine norma teoretică prin raportare la care toate practicile lingvistice sunt măsurate obiectiv. Nimeni nu are dreptul să ignore legea lingvistică, care are propriul ei corp de juriști (gramaticienii) și proprii ei agenți de impunere și de control (profesorii din sistemul de învățământ), care sunt învestiți cu puterea de a supune *în mod universal* examenului și sancțiunii juridice a titlului școlar performanța lingvistică a subiecților vorbitori.

Pentru ca un mod de expresie dintre multe altele (o anumită limbă în cazul bilingvismului, un anumit uz al limbii în cazul societăți împărțite în clase) să se impună ca unicul legitim, trebuie ca piața lingvistică să fie unificată și ca diferitele dialecte (de clasă, de regiune sau de etnie) să

---

bloomfieldiană a „comunității lingvistice" ignoră condițiile politice și instituționale ale „intercomprehensiunii".

[8] Adjectivul *formal* – folosit atunci când e vorba de un limbaj controlat, îngrijit, încordat, opus celui familiar, relaxat, sau de o persoană afectată, rigidă și formalistă – acoperă și sensul adjectivului francez *officiel* [oficial] (*a formal dinner*), altfel spus, efectuat conform tuturor convenientelor [*dans les formes*], în conformitate cu legea [*en bonne et due forme*], conform regulilor (*formal agreement*).

fie, practic, măsurate prin raportare la limba și la uzul legitime. Integrarea într-o aceeași „comunitate lingvistică" – entitate care este un produs al dominației politice neîncetat reprodus prin intermediul unor instituții capabile să impună recunoașterea universală a limbii dominante – reprezintă condiția necesară instaurării unor raporturi de dominație lingvistică.

Limba standard: *un produs „normalizat"*

La fel ca diferitele ramuri ale artizanatului care, înainte de apariția marii industrii, constituiau, conform formulei lui Marx, „tot atâtea țarcuri" separate, și variantele locale ale așa-numitei *langue d'oïl*, până în secolul al XVIII-lea, și, până azi, dialectele regionale, diferă de la o parohie la alta, trăsăturile fonologice, morfologice și lexicologice, așa cum demonstrează hărțile dialectologilor, distribuindu-se pe niște arii care nu se suprapun niciodată perfect și care nu se potrivesc decât absolut întâmplător cu hotarele circumscripțiilor administrative sau religioase[9]. Într-adevăr, în lipsa *obiectivării* prin scris și, mai ales, a *codificării* aproape juridice, corelativă constituirii unei limbi oficiale, „limbile" nu există decât în stare practică, adică sub forma unor habitusuri lingvistice cel puțin parțial orchestrate și a producțiilor orale ale acestor habitusuri[10]: atâta timp cât limbii nu i se cere decât să asigure un minimum de intercomprehensiune în cazul întâlnirilor (foarte rare, de altfel) dintre sate vecine sau regiuni, nu se pune problema ridicării unei vorbiri la rangul de normă în detrimentul alteia (chiar dacă nu se ratează niciodată

---

[9] Doar printr-un transfer al reprezentării limbii naționale poate ajunge cineva să creadă că există dialecte regionale, împărțite, la rândul lor, în subdialecte, ele însele subîmpărțite, idee explicit contrazisă de către dialectologie (cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, A. Colin, Paris, 1968, pp. 77-78). Și nu întâmplător naționalismele cad aproape întotdeauna victimă acestei iluzii, din moment ce sunt condamnate să reproducă, atunci când triumfă, tocmai procesul de unificare ale cărui efecte le denunțaseră anterior.

[10] Acest lucru e vizibil în dificultățile pe care le-a ridicat, în timpul Revoluției, traducerea decretelor: limba practică fiind lipsită de vocabular politic și ruptă în dialecte, trebuia creată o limbă de mijloc (așa cum fac, astăzi, apărătorii limbilor *d'oc*, care produc, în special prin fixarea și prin standardizarea ortografiei, o limbă greu accesibilă vorbitorilor de rând).

ocazia de a găsi în diferențele percepute pretextul pentru afirmarea unor superiorități).

Până la Revoluția Franceză, procesul de unificare lingvistică se confundă cu procesul de edificare a statului monarhic. „Dialectele", înzestrate uneori cu unele dintre proprietățile atribuite în general „limbilor" (cea mai mare parte dintre ele făcând obiectul unui uz scriptic – acte notariale, deliberări comunale etc.), și limbile literare (precum limba poetică din zona *d'oc*), un fel de „limbi artificiale" distincte de fiecare dintre dialectele utilizate pe ansamblul teritoriului în care sunt folosite, cedează treptat locul, încă din secolul al XIV-lea, cel puțin în provinciile centrale din zona *d'oïl*, limbii comune care se elaborează la Paris în mediile cultivate și care, promovată la statutul de limbă oficială, este utilizată în forma pe care i-au conferit-o ùzurile savante, altfel spus scrise. Corelativ, ùzurile populare, pur orale, ale tuturor acestor dialecte regionale astfel înlocuite decad la stadiul de „graiuri" [*patois*], ca urmare a parcelării (legată de abandonarea formei scrise) și a dezagregării interne (prin împrumuturi lexicale sau sintactice), produse ale devalorizării sociale căreia îi fac obiectul: abandonate țăranilor, ele sunt definite, într-adevăr, în mod negativ și peiorativ, prin opoziție cu ùzurile distinse sau literate, cultivate (așa cum atestă, printre multe alte indicii, însăși schimbarea sensului cuvântului *patois*, care, din „limbaj de neînțeles", ajunge să caracterizeze un „limbaj corupt și grosolan, ca acela al oamenilor de rând" – Dicționarul lui Furetière, 1690).

Cu totul altfel stau lucrurile în zona limbii *d'oc*: va trebui să așteptăm secolul al XVI-lea și constituirea progresivă a unei organizări administrative legate de puterea regală (cu, mai ales, apariția unei multitudini de agenți administrativi de rang inferior – locotenenți, magistrați, judecători etc.) pentru a vedea dialectul parizian substituindu-se, în actele publice, diferitelor dialecte ale limbii *d'oc*. Impunerea francezei ca limbă oficială nu are ca efect abolirea totală a uzului scris al dialectelor, nici ca limbă administrativă și politică și nici măcar ca limbă literară (cu perpetuarea, sub Vechiul Regim, a unei literaturi); cât privește ùzurile lor orale, acestea rămân predominante. Se tinde spre instaurarea unei situații de bilingvism: în timp ce membrii claselor populare, în special țăranii, sunt reduși la vorbirea locală, membrii aristocrației, ai burgheziei comerciale și de afaceri și, mai ales, ai micii-burghezii alfabetizate (aceiași care răspund la ancheta abatelui Grégoire și care, în grade diferite, au frecventat acele instituții de unificare lingvistică pe care le reprezintă colegiile iezuite) au mult mai des acces la utilizarea limbii oficiale, scrise sau vorbite, continuând, în același timp, să stăpânească și dialectul (încă folosit în majoritatea situațiilor private și chiar publice), ceea ce îi predispune la îndeplinirea unor funcții de *intermediari*.

Membrii acestor burghezii locale de preoți, medici și profesori, care își datorează poziția stăpânirii instrumentelor de expresie, au totul de câștigat de pe urma politicii de unificare lingvistică a Revoluției: promovarea limbii oficiale la statutul de limbă națională le oferă acel monopol de fapt asupra politicii și,

în general, asupra comunicării cu puterea centrală și cu reprezentanții ei care îi va defini, sub toate republicile, pe notabilii locali.

Impunerea limbii legitime în detrimentul idiomurilor și al graiurilor face parte dintre strategiile politice menite să asigure perpetuarea cuceririlor Revoluției prin producerea și reproducerea omului nou. Teoria condillaciană care face din limbă o *metodă* permite identificarea limbii revoluționare cu gândirea revoluționară: a reforma limba, a o curăța de ùzurile legate de vechea societate și a o impune, astfel, purificată înseamnă a impune o gândire ea însăși epurată și purificată. Ar fi naiv să imputăm politica de unificare lingvistică doar nevoilor tehnice ale comunicării între diferitele părți ale teritoriului, în special între Paris și provincie, sau să vedem în ea produsul nemijlocit al unui centralism statal hotărât să strivească „particularismele locale". Conflictul dintre franceza inteligheneției revoluționare și idiomuri sau graiuri este un conflict pentru puterea simbolică a cărui miză o constituie *formarea* și *re-formarea* structurilor mentale. Pe scurt, nu este vorba doar de a comunica, ci de a impune recunoașterea unui nou discurs de autoritate, cu noul lui vocabular politic, cu termenii lui de adresare și de referință, cu metaforele și cu eufemismele lui și, mai ales, cu reprezentarea lumii sociale pe care el o vehiculează și care, fiind legată de noile interese ale unor noi grupuri, nu poate fi spusă, este inexprimabilă prin vorbirile locale modelate de ùzurile legate de interesele specifice ale grupurilor țărănești.

Abia, deci, când își fac apariția ùzurile și funcțiile inedite pe care le presupune constituirea națiunii, grup în totalitate abstract și întemeiat în exclusivitate pe drept, devin indispensabile limba *standard*, la fel de impersonală și de anonimă ca și întrebuințările oficiale pe care trebuie să le slujească, și, prin chiar acest fapt, travaliul de normalizare a produselor habitusurilor lingvistice. Rezultat exemplar al acestui travaliu de codificare și de normalizare, dicționarul însumează prin înregistrare savantă totalitatea *resurselor lingvistice* acumulate de-a lungul timpului, în special toate utilizările posibile ale aceluiași cuvânt (sau toate expresiile posibile ale aceluiași sens), juxtapunând ùzuri străine, exclusive chiar, din punct de vedere social (chiar și cu prețul marcării celor care depășesc limitele acceptabilității cu un semn de excludere precum *Arh.*, *Pop.* sau *Arg.*). În felul acesta, el oferă o imagine destul de exactă a limbii așa cum o înțelege Saussure, ca „sumă a comorilor individuale de limbă", predispusă să îndeplinească funcțiile de cod „universal": limba *normalizată* este capabilă să funcționeze în afara constrângerii și a asistenței situației, putând fi emisă și descifrată de către un emițător și, respectiv, de către un receptor oarecare, care se ignoră complet unul pe celălalt, așa cum impun exigențele previzibilității și ale calculabilității birocratice, care presupun niște

funcționari și niște clienți universali, fără alte calități în afara celor atribuite de definiția administrativă a stării lor.

În procesul care conduce la elaborarea, legitimarea și impunerea unei limbi oficiale, sistemul școlar îndeplinește o funcție determinantă: aceea de a „fabrica similitudinile din care rezultă comunitatea de conștiință care constituie cimentul națiunii". Și Georges Davy continuă cu o evocare a funcției de institutor [*maître d'école*], profesor de vorbire [*maître à parler*] care este, prin chiar acest fapt, și profesor de gândire [*maître à penser*]: „Acesta [institutorul] acționează zi de zi, prin însăși funcția sa, asupra facultății de exprimare a oricărei idei și a oricărei emoții: asupra limbajului. Învățându-i pe copii, care nu o cunosc decât foarte confuz sau care vorbesc chiar diverse dialecte sau graiuri, aceeași limbă, una, clară și fixată, el îi predispune deja, în mod cât se poate de natural, să vadă și să simtă lucrurile în același fel; și lucrează la edificarea conștiinței comune a națiunii[11]". Teoria whorfiană – sau, dacă vrem, humboldtiană[12] – a limbajului care susține această viziune asupra acțiunii școlare ca instrument de „integrare intelectuală și morală", în sensul lui Durkheim, prezintă o afinitate cu filosofia durkheimiană a consensului atestată, de altfel, tocmai de către alunecarea care a condus cuvântul *cod* de la drept până la lingvistică: codul – în sensul de cifru, care reglementează limba scrisă, identificată cu limba corectă, spre deosebire de limba vorbită (*conversational language*), considerată, implicit, inferioară – dobândește forță de lege în și prin sistemul de învățământ[13].

Sistemul de învățământ, a cărui acțiune nu încetează să crească în amploare și în intensitate pe parcursul întregului secol al XIX-lea[14], contribuie, fără îndoială, nemijlocit la devalorizarea modurilor populare

---

[11] G. Davy, *Éléments de sociologie*, Vrin, Paris, 1950, p. 233.

[12] Teoria lingvistică a lui Humboldt, care s-a elaborat prin celebrarea „autenticității" lingvistice a poporului basc și prin proslăvirea cuplului limbă-națiune, se află într-o relație inteligibilă cu concepția privind misiunea unificatoare a Universității pe care Humboldt a investit-o în crearea universității din Berlin.

[13] Gramatica dobândește, prin intermediul sistemului școlar, care pune în slujba ei puterea sa de certificare, o adevărată eficacitate juridică: dacă se întâmplă ca gramatica și ortografia (de pildă, în 1900, acordul participiului trecut conjugat cu verbul *avoir* [a avea]) să facă obiectul unor *hotărâri judecătorești* e pentru că, prin intermediul examenelor și al titlurilor pe care acestea ne permit să le obținem, ele dirijează accesul la posturi și la poziții sociale.

[14] Astfel, în Franța, numărul școlilor, al copiilor școlarizați și, corelativ, volumul și răspândirea în spațiu a personalului didactic cresc neîncetat cu începere din 1816, altfel spus, cu mult înainte de oficializarea obligației școlare.

de exprimare, decăzute la stadiul de „jargon" sau de „bolboroseală" [*charabia*] (așa cum spun adnotările marginale ale institutorilor), și la impunerea recunoașterii limbii legitime. Dar probabil că relația dialectică dintre Școală și piața muncii – sau, mai exact, dintre unificarea pieței școlare (și lingvistice), legată de instituirea titlurilor școlare înzestrate cu o valoare națională, independentă, cel puțin oficial, de proprietățile sociale sau regionale ale deținătorilor lor, și unificarea pieței muncii (cu, printre altele, dezvoltarea administrației și a corpului funcționăresc) – este cea care joacă cel mai important rol în devalorizarea dialectelor și în instaurarea noii ierarhii a ùzurilor lingvistice[15]. Pentru a ajunge ca deținătorii de competențe lingvistice dominate să participe ei înșiși la distrugerea propriilor lor instrumente de expresie (străduindu-se, de exemplu, să vorbească „franțuzește" în fața copiilor lor sau impunându-le acestora să vorbească „franțuzește" în familie, și aceasta în intenția, mai mult sau mai puțin explicită, de a le crește valoarea pe piața școlară), trebuia ca Școala să fie percepută ca principalul – dacă nu chiar unicul – mijloc de accedere la niște posturi administrative cu atât mai căutate cu cât industrializarea era mai slabă; conjuncție care era realizată mai curând în regiunile cu „dialect" și cu „idiom" (exceptând regiunile din Est) decât în cele cu „grai" [*patois*] din jumătatea de nord a Franței.

Unificarea pieței și dominația simbolică

De fapt, dacă nu trebuie să uităm contribuția pe care intenția politică de unificare (vizibilă și în alte domenii, precum acela al dreptului) o aduce *fabricării* limbii pe care lingviștii o acceptă ca pe un dat natural, trebuie să ne ferim, în egală măsură, și să-i imputăm întreaga responsabilitate pentru generalizarea utilizării limbii dominante, dimensiune

[15] Tocmai în această logică poate fi, probabil, înțeleasă relația paradoxală care se poate observa între îndepărtarea lingvistică a diferitelor regiuni, în secolul al XIX-lea, și contribuția lor la funcția publică, în secolul XX: departamentele care, conform anchetei realizate sub direcția lui Victor Duruy în 1864, numără, sub al Doilea Imperiu, cele mai mari rate de adulți care nu știu să vorbească franceză și de copii între 7 și 13 ani care nu știu nici s-o citească, nici s-o vorbească, furnizează, încă din prima jumătate a secolului XX, un număr extrem de mare de funcționari, fenomen el însuși legat, se știe, de o rată ridicată de școlarizare în învățământul secundar.

a unificării pieței bunurilor simbolice care însoțește unificarea economiei, dar și a producției și a circulației culturale. Acest lucru este lesne observabil în cazul pieței schimburilor matrimoniale, în care produsele destinate a circula, până acum, în „țarcul" protejat al piețelor locale, ascultând de propriile lor legi de formare a prețurilor, s-au trezit brusc devalorizate prin generalizarea criteriilor dominante de evaluare și prin discreditarea „valorilor țărănești", care antrenează prăbușirea valorii *țăranilor* înșiși, deseori condamnați la celibat. Vizibil în toate domeniile practicii (sport, muzică, îmbrăcăminte, locuință etc.), procesul de unificare atât a producției, cât și a circulației bunurilor economice și culturale antrenează perimarea progresivă a vechiului mod de producere a habitusurilor și a produselor lor. Și înțelegem, astfel, de ce, așa cum deseori au observat sociolingviștii, femeile sunt mai rapide în a adopta limba legitimă (sau pronunția legitimă): dat fiind că sunt sortite docilității față de ùzurile dominante și prin diviziunea muncii între sexe, care le face să se specializeze în domeniul consumului, și prin logica proprie căsătoriei, care constituie pentru ele principala, dacă nu singura cale de ascensiune socială, ele mișcându-se aici de sus în jos, femeile sunt predispuse să accepte, în primul rând la Școală, noile exigențe ale pieței bunurilor simbolice.

Astfel, efectele de dominație corelative unificării pieței nu se exercită decât prin intermediul unui ansamblu de instituții și de mecanisme specifice, din rândul cărora politica propriu-zis lingvistică și chiar intervențiile exprese ale grupurilor de presiune nu reprezintă decât aspectul cel mai de suprafață. Iar faptul că presupun unificarea politică sau economică la a cărei consolidare, în contrapartidă, contribuie nu înseamnă absolut deloc că ar trebui să imputăm progresele înregistrate de limba oficială eficacității directe a constrângerilor juridice sau cvasijuridice (care pot impune, în cel mai bun caz, achiziționarea, dar nu și utilizarea generalizată – și, drept urmare, reproducerea autonomă – a limbii legitime). Orice dominație simbolică presupune din partea celor care o îndură o formă de complicitate care nu este nici supunere pasivă în fața unei constrângeri exterioare, nici liberă adeziune la niște valori. Recunoașterea legitimității limbii oficiale nu are nimic dintr-o credință expres profesată, deliberată și revocabilă, nici dintr-un act intenționat de acceptare a unei „norme"; ea se află înscrisă în stare practică în dispozițiile care sunt inculcate pe nesimțite, printr-un îndelungat și lent proces de achiziționare, de către sancțiunile pieței lingvistice, fiind deci

ajustate, în afara oricărui calcul cinic și a oricărei constrângeri conștient resimțite, la șansele de profit material și simbolic pe care legile de formare a prețurilor caracteristice unei anumite piețe le promit în mod obiectiv deținătorilor unui anumit capital lingvistic[16].

Propriu dominației simbolice este tocmai faptul că presupune din partea celui care o îndură o atitudine care sfidează alternativa curentă dintre libertate și constrângere: „alegerile" habitusului (de pildă, cea care constă în a-ți corecta *r*-urile în prezența unor vorbitori legitimi) sunt efectuate, fără conștiință și fără constrângere, în virtutea unor dispoziții care, chiar dacă reprezintă, indiscutabil, produsul unor determinisme sociale, s-au constituit, în același timp, în afara conștiinței și a constrângerii. Propensiunea de a reduce cercetarea cauzelor la o căutare a responsabilităților ne împiedică să vedem că *intimidarea* – violență simbolică care se ignoră ca atare (în măsura în care poate să nu implice nici un *act de intimidare*) – nu se poate exercita decât asupra unei persoane predispuse (prin habitusul ei) s-o resimtă în timp ce altele o ignoră. Este, deja, mai puțin fals să afirmăm că adevărata cauză a timidității o constituie relația dintre situație sau persoana intimidantă (care poate să nege injoncțiunea pe care o adresează) și persoana intimidată; sau, și mai bine, dintre condițiile sociale de producere a uneia și a celeilalte. Ceea ce trimite, din aproape în aproape, la întreaga structură socială.

Totul ne îngăduie să presupunem că instrucțiunile cele mai determinante în construcția habitusului se transmit fără a trece prin limbaj și prin conștiință, prin intermediul sugestiilor care se află înscrise în aspectele aparent cele mai *nesemnificative* ale lucrurilor, ale situațiilor și ale practicilor din existența curentă: astfel, modalitatea practicilor, modurile de a privi, de a-și ține corpul, de a tăcea sau chiar de a vorbi („priviri dezaprobatoare", „tonuri" sau „aere de reproș" etc.) sunt *încărcate* cu injoncțiuni care se dovedesc atât de puternice, atât de greu de parat tocmai pentru că sunt tăcute și insidioase, insistente și insinuante. Exact acest *cod secret* este denunțat în mod explicit cu ocazia crizelor specifice unității domestice, crize ale adolescenței sau crize ale cuplului: aparenta disproporție dintre violența revoltei și cauzele care au provocat-o provine din faptul că acțiunile sau cuvintele cele mai anodine sunt

---

[16] Ceea ce înseamnă că „obiceiurile lingvistice" nu se lasă schimbate prin decret, așa cum deseori cred adepții unei politici voluntariste de „apărare a limbii".

percepute, brusc, în adevărul lor de injoncțiuni, de intimidări, de somări, de avertizări, de amenințări, fiind denunțate ca atare cu atât mai multă violență cu cât ele continuă să acționeze sub pragul conștiinței și al înseși revoltei pe care-o provoacă. Puterea de sugestie care se exercită prin intermediul lucrurilor și al persoanelor – și care, anunțându-l pe copil nu ce are de făcut, ca în cazul ordinelor, ci ce este, îl face să devină în mod durabil ceea ce trebuie să fie – reprezintă condiția eficacității tuturor speciilor de putere simbolică care vor putea să se exercite ulterior asupra unui habitus predispus să le resimtă. Relația dintre două persoane poate fi de așa natură încât e de-ajuns ca una să apară pentru a-i impune celeilalte – fără să aibă măcar nevoie să-și dorească acest lucru, și cu atât mai puțin s-o ordone – o definiție a situației și a ei înseși (ca persoană intimidată, de pildă) cu atât mai absolută și mai indiscutabilă cu cât nici măcar nu are nevoie să se afirme ca atare.

Recunoașterea pe care o smulge această violență pe cât de invizibilă, pe atât de tăcută, se exprimă prin niște declarații explicite de felul celor care îi permit lui Labov să afirme că întâlnim aceeași *evaluare* a *r*-ului la vorbitori aparținând unor clase diferite, deci care *pronunță* distinct *r*-ul. Nicăieri nu este, însă, ea mai evidentă ca în cazul corectărilor, punctuale sau durabile, la care cei dominați, printr-un efort disperat de a obține corectitudinea, supun, conștient sau inconștient, aspectele stigmatizate ale pronunției, ale lexicului (cu toate formele de eufemisme) și ale sintaxei lor; sau ca în cazul tulburării care îi face să-și „piardă toate instrumentele", făcându-i incapabili să-și „găsească cuvintele", ca și cum s-ar trezi deposedați brusc de propria limbă[17].

Abateri distinctive și valoare socială

Astfel, dacă nu remarcăm nici valoarea specială obiectiv recunoscută a utilizării legitime a limbii, nici fundamentele sociale ale acestui privilegiu, suntem condamnați la una ori cealaltă dintre două erori opuse: fie de a absolutiza inconștient ceea ce, în mod obiectiv, este relativ și în acest sens arbitrar, altfel spus, ùzul dominant, omițând să căutăm în altă parte decât în proprietățile limbii înseși (precum complexitatea structurii ei sintactice) fundamentul valorii care îi este recunoscută, în special

---

[17] Limbajul „dezintegrat" pe care-l înregistrează ancheta asupra vorbitorilor aparținând claselor dominate este, astfel, produsul înseși relației de anchetare.

pe piața școlară; fie de a evita această formă de *fetișism*, dar căzând în naivitatea prin excelență a *relativismului savant* care uită că privirea naivă nu este relativistă, refuzând realitatea legitimității printr-o relativizare arbitrară a ùzului dominant, socialmente recunoscut ca legitim, și nu doar de către dominanți.

Pentru a reproduce în discursul savant fetișizarea limbii legitime care se operează în realitate, e suficient să descriem, așa cum face Bernstein, proprietățile „codului elaborat" fără a raporta acest produs social la condițiile sociale ale producerii și ale reproducerii lui, altfel spus, cel puțin, așa cum ar trebui să ne așteptăm pe terenul sociologiei educației, la condițiile *școlare*: „codul elaborat" este, astfel, transformat în normă absolută a tuturor practicilor lingvistice, care nu mai pot fi gândite decât într-o logică de *deprivation**. Invers, ignorând ceea ce ùzul popular și ùzul savant datorează relațiilor lor obiective și structurii raportului de dominație dintre clase pe care ele îl reproduc în logica proprie se ajunge la *canonizarea* ca atare a „limbii" claselor dominate. Tocmai spre această direcție înclină Labov atunci când preocuparea lui de a reabilita „limba populară" împotriva adepților teoriei așa-numitei *deprivation* îl împinge să opună verbozitatea și verbiajul pompos al adolescenților burghezi preciziei și conciziei copiilor din ghetourile de negri. Ceea ce înseamnă să uiți că, așa cum el însuși a demonstrat (prin exemplul acelor emigrați recenți care judecă cu extremă severitate accentele deviante, deci inclusiv pe al lor înșiși), „norma" lingvistică se impune tuturor membrilor unei aceleiași „comunități lingvistice", și aceasta mai ales pe piața școlară și în toate situațiile oficiale în care verbalismul și verbozitatea se impun.

Unificarea politică și impunerea, corelativă, a unei limbi oficiale instaurează între *diferitele ùzuri ale acestei limbi* niște relații absolut diferite de relațiile teoretice (de felul relației dintre *mouton* și *sheep* pe care o evocă Saussure pentru a stabili arbitrarul semnului) dintre niște limbi diferite, vorbite de niște grupuri independente din punct de vedere politic și economic: toate practicile lingvistice sunt evaluate în funcție de practicile legitime, cele ale dominanților, și tocmai în interiorul sistemului de variante practic concurente care se instituie cu adevărat ori de câte ori sunt reunite condițiile extra-lingvistice de constituire a unei piețe lingvistice se definește valoarea probabilă care este în mod obiectiv promisă producțiilor lingvistice ale diferiților vorbitori și, prin asta, raportul pe care fiecare dintre ei poate să-l întrețină cu limba și, prin chiar acest fapt, însăși producerea sa.

* În limba engleză în text (n. tr.).

Astfel, de pildă, diferențele lingvistice care îi separau pe resortisanții diferitelor regiuni încetează să mai fie niște *particularisme* incomensurabile: raportate *de facto* la etalonul unic al limbii „comune", ele se trezesc aruncate în infernul *regionalismelor*, al „expresiilor viciate și al greșelilor de pronunție" pe care le pedepsesc institutorii[18]. Reduse la statutul de jargoane dialectale sau vulgare, la fel de nepotrivite pentru ocaziile oficiale, ùzurile populare ale limbii oficiale sunt supuse devalorizării și discreditării sistematice. Tinde, astfel, să se constituie un sistem de opoziții lingvistice *pertinente din punct de vedere sociologic*, care nu are nimic în comun cu sistemul de opoziții lingvistice pertinente din punct de vedere lingvistic. Altfel spus, diferențele pe care le face să apară confruntarea dintre modurile de vorbire nu se reduc la cele pe care lingvistul le construiește în funcție de propriul său criteriu de pertinență: oricât de mare ar fi partea de funcționare a limbii care scapă variației, există, în ordinea pronunției, a lexicului și chiar a gramaticii, un întreg ansamblu de diferențe semnificativ asociate unor diferențe sociale care, neglijabile în ochii lingvistului, sunt pertinente din punct de vedere al sociologului pentru că intră într-un sistem de opoziții lingvistice care constituie *retraducerea* unui sistem de diferențe sociale. O sociologie structurală a limbii, bazată pe Saussure dar construită împotriva abstragerii operate de el, trebuie să-și ia ca obiect *relația dintre niște sisteme structurate de diferențe lingvistice pertinente din punct de vedere sociologic și niște sisteme, la fel de structurate, de diferențe sociale.*

Ùzurile sociale ale limbii își datorează *valoarea propriu-zis socială* faptului că tind să se organizeze în sisteme de diferențe (între variantele prozodice și articulatorii sau lexicologice și sintactice) care reproduc în ordinea simbolică a *abaterilor diferențiale* sistemul diferențelor sociale. A

[18] Atunci când, invers, o limbă până în acel moment dominată accede la statutul de limbă oficială, ea suportă o *reevaluare* care are ca efect o profundă modificare a relației pe care utilizatorii ei o întrețin cu ea. Astfel încât conflictele așa-zis lingvistice nu sunt atât de nerealiste și de iraționale (ceea ce nu vrea să însemne că sunt direct interesate) pe cât cred cei care nu iau în considerare decât mizele lor economice (în sens restrâns): inversarea raporturilor simbolice de forță și a ierarhiei valorilor acordate limbilor concurente are niște efecte economice și politice cât se poate de reale, indiferent că e vorba de însușirea unor posturi și a unor avantaje economice rezervate deținătorilor competenței legitime sau de profiturile simbolice asociate deținerii unei identități sociale prestigioase sau, cel puțin, nestigmatizate.

vorbi înseamnă a-ți însuși unul sau altul dintre *stilurile expresive* deja constituite în și prin uz și marcate obiectiv prin poziția într-o ierarhie a stilurilor care exprimă, în ordinea ei, ierarhia grupurilor corespondente. Aceste stiluri, sisteme de diferențe clasificate și clasificante, ierarhizate și ierarhizante, îi marchează pe cei care și le însușesc, iar stilistica spontană, înzestrată cu un simț practic al echivalențelor dintre cele două ordini de diferențe, surprinde niște clase sociale prin intermediul unor clase de indicii stilistice.

Privilegiind constantele pertinente din punct de vedere lingvistic în detrimentul variațiilor semnificative din punct de vedere sociologic pentru a construi acest artefact care este limba „comună", procedăm ca și cum *capacitatea de a vorbi*, care este aproape universal răspândită, ar putea fi identificată cu *modul socialmente condiționat de a realiza această capacitate naturală*, care prezintă tot atâtea varietăți câte condiții sociale de însușire există. Competența suficientă pentru a produce niște fraze susceptibile să fie înțelese se poate dovedi total insuficientă pentru a produce niște fraze susceptibile să fie *ascultate*, niște fraze capabile să fie recunoscute ca *acceptabile*, ca *admisibile* în toate situațiile în care e nevoie să se vorbească, în care poate să se vorbească. Nici de data aceasta, acceptabilitatea socială nu se reduce doar la gramaticalitate. Vorbitorii lipsiți de competența legitimă sunt excluși, de fapt, din universurile sociale în care este cerută sau sunt condamnați la tăcere. Cu adevărat rară, deci, nu este capacitatea de a vorbi care, înscrisă fiind în patrimoniul biologic, este *universală, deci esențialmente non-distinctivă*[19], ci competența necesară pentru a vorbi limba legitimă care, depinzând de patrimoniul social, retraduce niște distincții sociale în logica propriu-zis simbolică a abaterilor diferențiale sau, într-un cuvânt, a distincției[20].

---

[19] Numai *facultativul* poate prilejui efecte de *distincție*. Așa cum demonstrează Pierre Encrevé, în cazul legăturilor categorice, întotdeauna respectate de către absolut toată lumea, inclusiv în clasele populare, nu există loc pentru joc. Atunci când constrângerile structurale ale limbii sunt suspendate, prin intermediul legăturilor facultative, reapare și jocul, cu efectele de distincție corelative.

[20] Nu este cazul să luăm poziție în dezbaterea dintre nativiști (declarați sau nu), care fac din existența unei dispoziții înnăscute condiția achiziționării capacității de a vorbi, și genetiști, care pun accentul pe procesul de învățare. Fiindcă e de ajuns, de fapt, ca nu totul să fie înscris în natură și ca procesul de însușire să nu fie redus la o simplă maturizare pentru ca să existe niște diferențe lingvistice capabile să funcționeze ca niște semne de distincție socială.

Constituirea unei piețe lingvistice creează condițiile unei concurențe obiective în și prin care competența legitimă poate să funcționeze ca un capital lingvistic care produce, cu ocazia fiecărui schimb social, un *profit de distincție*. Dat fiind că ține, în parte, de *raritatea* produselor (și a competențelor corespondente), acest profit nu corespunde exclusiv costului de formare.

Costul de formare nu este o noțiune simplă și neutră din punct de vedere social. El înglobează – în diferite grade, în funcție de tradițiile școlare, de epoci și de discipline – niște cheltuieli care pot să depășească cu mult suma minimă de care este nevoie pentru a se asigura transmiterea competenței propriu-zise (în măsura în care este, desigur, posibil să se dea o definiție strict tehnică formării necesare și suficiente pentru îndeplinirea unei funcții și acestei funcții înseși, mai ales dacă știm că ceea ce a fost denumit „distanța față de rol" – *i.e.* față de funcție – intră din ce în ce mai mult în definiția funcției pe măsură ce urcăm în ierarhia funcțiilor): fie pentru că, de exemplu, durata studiilor (care constituie un bun etalon pentru măsurarea costului economic al formării) tinde să fie valorizată pentru ea însăși, independent de rezultatul pe care-l produce (determinând deseori, între „școlile de elită", un fel de supralicitare în lungirea ciclurilor de studii); fie pentru că, cele două opțiuni nefiind de altfel exclusive, calitatea socială a competenței dobândite – care se remarcă prin modalitatea simbolică a practicilor, adică prin *maniera* de a realiza actele tehnice și de a utiliza competența – apare ca indisociabilă de *lentoarea* însușirii, a învățării, studiile scurte sau accelerate fiind întotdeauna suspectate că lasă asupra produselor lor urmele forțării sau stigmatele recuperării unor întârzieri. Acest consum ostentativ de învățare (adică de timp), aparentă risipă tehnică îndeplinind niște funcții sociale de legitimare, intră în valoarea care este atribuită din punct de vedere social unei competențe garantate din punct de vedere social (adică, astăzi, „certificată" de către sistemul școlar).

Dat fiind că profitul de distincție rezultă din faptul că oferta de produse (sau de vorbitori) corespunzătoare unui anumit nivel de calificare lingvistică (sau, în general, culturală) este inferioară față de ceea ce ar fi ea dacă toți vorbitorii ar fi beneficiat de condițiile de achiziționare a competenței legitime la același nivel și în același grad cu deținătorii competenței celei mai rare[21], el este, logic, distribuit în funcție de șansele de

[21] Ipoteza egalității șanselor de acces la condițiile de însușire a competenței lingvistice legitime este o simplă *experimentare mentală* având funcția de a evidenția unul dintre *efectele structurale* ale inegalității.

acces la aceste condiții, adică în funcție de poziția ocupată în structura socială.

Ne aflăm, aici, în ciuda anumitor aparențe, la cea mai mare distanță posibilă față de modelul saussurian al lui *homo linguisticus* care, la fel ca subiectul economic caracteristic tradiției walrasiene, este, formal, liber în producțiile sale verbale (liber, de pildă, să spună *papo* pentru *chapeau* [pălărie], asemenea copiilor), dar nu poate fi înțeles, nu poate să comunice, să se angajeze în schimburi lingvistice decât dacă se conformează regulilor codului comun. Această piață – care nu cunoaște decât concurența pură și perfectă între niște agenți la fel de interșanjabili ca și produsele pe care le schimbă între ei și ca „situațiile" în care operează aceste schimburi, toți la fel de supuși principiului maximizării randamentului informativ (ca, în altă parte, principiului maximizării utilităților) – este la fel de îndepărtată, vom vedea mai bine ceva mai încolo, de piața lingvistică reală ca piața „pură" față de piața economică reală, cu monopolurile și oligopolurile ei.

Efectului rarității distinctive i se adaugă și faptul că, în virtutea relației dintre sistemul diferențelor lingvistice și sistemul diferențelor economice și sociale, avem de-a face nu cu un univers relativist de diferențe capabile să se relativizeze reciproc, ci cu un univers ierarhizat de abateri față de o formă de discurs (aproape) universal recunoscută ca legitimă, altfel spus, ca etalonul valorii produselor lingvistice. Competența dominantă nu funcționează ca un capital lingvistic asigurând un profit de distincție în relația ei cu celelalte competențe decât în măsura în care sunt întrunite permanent condițiile necesare (adică unificarea pieței și repartizarea inegală a șanselor de acces la instrumentele de producere a competenței legitime și la locurile de exprimare legitime) pentru ca grupurile care o dețin să fie în măsură să o impună ca singura legitimă pe piețele oficiale (mondenă, școlară, politică, administrativă) și în majoritatea interacțiunilor lingvistice în care ele sunt angajate[22].

---

[22] Situațiile în care producțiile lingvistice sunt supuse expres evaluării, precum examenele școlare sau interviurile de angajare, reamintesc evaluarea pe care o prilejuiește orice schimb lingvistic: foarte multe anchete au demonstrat că, vrem, nu vrem, caracteristicile lingvistice influențează foarte mult reușita școlară, șansele de a fi angajat, reușita profesională, atitudinea medicilor (care acordă mai multă atenție pacienților din mediul burghez și spuselor lor, formulând de pildă, în cazul lor, diagnostice mai puțin pesimiste) și, în general, înclinația receptorilor de a coopera cu emițătorul, de a-l ajuta sau de a acorda credit informațiilor pe care acesta le furnizează.

De aceea, toți cei care vor să apere un capital lingvistic amenințat (așa cum este astăzi, în Franța, cunoașterea limbilor vechi) sunt condamnați la o luptă totală: nu poți salva *valoarea* competenței decât salvând piața însăși, adică ansamblul condițiilor politice și sociale de producere a producătorilor-consumatori. Apărătorii latinei sau, în alte contexte, ale francezei ori ale arabei procedează, de multe ori, ca și cum limba lor preferată ar putea să valoreze ceva în afara pieței, altfel spus, prin valorile ei intrinseci (de felul calităților „logice"); în practică însă, ei apară piața. Locul pe care sistemul de învățământ îl acordă diferitelor limbi (sau diferitelor conținuturi culturale) reprezintă o miză atât de importantă tocmai pentru că această instituție deține monopolul producției masive de producători-consumatori, deci pe acela al reproducerii pieței de care depinde valoarea socială a competenței lingvistice, capacitatea ei de a funcționa ca un capital lingvistic.

Câmpul literar și lupta pentru autoritatea lingvistică

Astfel, prin intermediul structurii câmpului lingvistic ca sistem de raporturi de forță propriu-zis lingvistice întemeiate pe distribuirea inegală a capitalului lingvistic (sau, dacă vrem, a șanselor de a incorpora resursele lingvistice obiectivate), structura spațiului stilurilor expresive reproduce în propria ei ordine structura abaterilor, a distanțelor [*écarts*] care separă în mod obiectiv condițiile de viață. Pentru a înțelege până la capăt structura acestui câmp, în special existența, în interiorul câmpului de producție lingvistică, a unui sub-câmp de producție restrânsă care își datorează proprietățile de bază faptului că producătorii produc, aici, în primul rând pentru alți producători, trebuie să facem distincție între capitalul necesar simplei produceri a unei *vorbiri obișnuite*, mai mult sau mai puțin legitime, și capitalul de instrumente de expresie (presupunând însușirea resurselor depozitate în stare obiectivată în biblioteci: cărțile, în special „clasicii", gramaticile și dicționarele) necesar pentru producerea unui discurs scris demn de a fi *publicat*, adică oficializat. Această producere a unor instrumente de producție precum figurile de limbaj și de gândire, genurile, manierele sau stilurile legitime și, în general, toate discursurile menite a „face autoritate" și a fi citate ca exemple de „uz corect" [*bon usage*] îi conferă celui care o exercită o putere asupra limbii și, prin asta, asupra simplilor utilizatori ai limbii, ca și asupra capitalului lor.

Așa cum nu conține în ea însăși puterea de a-și defini extinderea în spațiu, limba legitimă nu conține în ea însăși nici puterea de a-și asigura propria perpetuare în timp. Doar acest soi de *creație continuă* care se operează prin luptele neîncetate dintre diferitele autorități angajate, în interiorul câmpului de producție specializat, în concurența pentru monopolul asupra modului legitim de exprimare poate să asigure permanența limbii legitime și a valorii ei, adică a recunoașterii care îi e acordată. Una dintre proprietățile generice ale câmpurilor este tocmai aceea că, în interiorul lor, lupta pentru miza specifică ascunde complicitatea obiectivă în legătură cu principiile jocului; mai exact, ea tinde neîncetat să producă și să reproducă jocul și mizele lui reproducând, în primul rând la cei care sunt direct angajați, dar nu numai la ei, adeziunea practică la valoarea jocului și a mizelor care definește recunoașterea legitimității. Ce s-ar întâmpla, într-adevăr, cu viața literară dacă cei implicați în ea ar ajunge să se dispute nu cu privire la valoarea stilului unui autor sau al altuia, ci la valoarea disputelor cu privire la stil? S-a terminat cu un joc atunci când începem să ne întrebăm dacă jocul cu pricina, ca atare, merită să fie jucat! Luptele prin care scriitorii își dispută arta legitimă de a scrie contribuie, prin chiar existența lor, la a produce și limba legitimă, definită prin distanța care o desparte de limba „comună", și credința în legitimitatea ei.

Nu este vorba aici de puterea simbolică pe care scriitorii, gramaticienii sau pedagogii pot s-o exercite asupra limbii în mod individual, putere care este, fără îndoială, mult mai restrânsă decât cea pe care ei pot s-o exercite asupra culturii (impunând, de exemplu, o nouă definiție a literaturii legitime, capabilă să transforme „situația pieței"). Ci de contribuția pe care ei o aduc, în afara oricărei căutări intenționate a distincției, la producerea, consacrarea și impunerea unei limbi distincte și distinctive. În travaliul colectiv care se realizează prin intermediul luptelor pentru *arbitrium et jus et norma loquendi* despre care vorbea Horațiu, scriitorii, autori mai mult sau mai puțin autorizați, trebuie să se bazeze pe gramaticieni, deținători ai monopolului consacrării și al canonizării scriitorilor și a scriiturilor legitime, care contribuie la construcția limbii legitime selectând, dintre produsele oferite, pe cele care li se pare că merită să fie consacrate și incorporate în competența legitimă prin inculcare școlară, supunându-le, în acest scop, unui travaliu de normalizare și de codificare capabil să le facă utilizabile în mod conștient și, în felul acesta, ușor de reprodus. În ceea ce îi privește pe gramaticieni, care-și pot găsi aliați printre scriitorii oficiali și în academii, și care își atribuie puterea de a formula norme și de a le impune, aceștia tind să consacre și să codifice, „sistematizându-l" [*en le „raisonnant"*], un uz particular al limbii; ei contribuie, în felul acesta, la determinarea valorii pe

care produsele lingvistice ale diferiților utilizatori ai limbii pot s-o primească pe diferitele piețe – îndeosebi pe cele mai direct supuse controlului lor direct sau indirect, precum piața școlară –, *delimitând* universul pronunțiilor, al cuvintelor și al întorsăturilor de frază acceptabile, și *fixând* o limbă *cenzurată* și *epurată* de toate uzanțele populare, în special de cele mai recente.

Variațiile corelative diferitelor configurații ale raportului de forță dintre autoritățile care se înfruntă neîncetat în câmpul de producție literară nu pot să disimuleze *invarianții* structurali care, în cele mai diverse situații istorice, le impun protagoniștilor să recurgă la aceleași strategii și la aceleași argumente pentru a-și afirma și legitima pretenția de a legifera în privința limbii, condamnând-o în același timp pe cea a concurenților lor. Astfel, împotriva „uzului frumos" [*bel usage*] al mondenilor și împotriva pretenției scriitorilor de a deține știința înnăscută a bunului uz [*bon usage*], gramaticienii invocă întotdeauna *uzul corect* [*l'usage raisonné*], adică „simțul limbii" pe care-l conferă cunoașterea principiilor „raționale" și de „gust" pe care se bazează gramatica. În ceea ce-i privește pe scriitori, ale căror pretenții încep să se afirme mai cu seamă în romantism, ei invocă geniul împotriva regulii, chemând la ignorarea chemărilor la ordine lansate de cei pe care Hugo îi numește, de sus, „gramatiști"[23].

Se poate întâmpla ca deposedarea obiectivă a claselor dominate să nu fie niciodată dorită ca atare de către vreunul dintre actorii angajați în luptele literare (și știm foarte bine că întotdeauna au existat scriitori care să propovăduiască limba „hamalilor din Port-au-Foin", care să „pună o bonetă roșie dicționarului"* sau care să mimeze vorbirile

---

[23] Mai bine decât să înmulțim la nesfârșit niște citate din scriitori sau din gramaticieni care n-ar căpăta pe deplin sens decât cu prețul unei adevărate analize istorice a stării câmpului în interiorul căruia ele sunt, de fiecare dată, produse, ne vom mulțumi să-i trimitem pe cei care doresc să-și facă o idee concretă cu privire la această luptă permanentă la B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne. 1539-1863*, Didier, Paris, 1968, pp. 193, 204, 207, 210, 216, 226, 228, 229, 230 n. 1, 231, 233, 237, 239, 241, 242, și F. Brunot, *op. cit.*, în special vol. 11-13, *passim*. Lupta pentru controlul asupra planificării lingvistice a limbii norvegiene pe care o descrie Haugen permite observarea unei diviziuni asemănătoare a rolurilor și a strategiilor între scriitori și gramaticieni (cf. E. Haugen, *Language Conflict and Language Planning. The Case of Norvegian*, Harvard University Press, Cambridge, 1966, în special p. 296 sq.).

* Autorul face aici aluzie, mai întâi, la o celebră butadă atribuită lui François de Malherbe (1555-1628), care, împotriva luxurianței și a caracterului artificial al limbii practicate de poeții Pleiadei, cerea, în sens clasicist (dar și preromantic, având în vedere necesitatea unei inteligibilități naționale), utilizarea literară a unei limbi simple și clare care să poată fi înțeleasă de oricine, de la Curte sau din popor („les crocheteurs du Port-au-Foin"); și, apoi, la un mult mai celebru vers al romanticului

populare). Ea nu este, oricum, lipsită de legătură cu existența unui corp de profesioniști în mod obiectiv învestiți cu monopolul utilizării legitime a limbii legitime, care produc pentru propria lor folosință o limbă specială, predispusă a îndeplini *în plus* și o funcție socială de distincție în raporturile dintre clase și în luptele purtate pe terenul limbii. Așa cum nu este lipsită de legătură nici cu existența unei instituții precum sistemul de învățământ care, mandatat să sancționeze, în numele gramaticii, produsele eretice și să inculce norma explicită capabilă să contracareze efectele legilor de evoluție, contribuie masiv la constituirea, ca atare, a ùzurilor dominate ale limbii, consacrând uzul dominant ca singurul legitim prin simplul fapt de a-l inculca. Am rata însă, în mod evident, esențialul dacă am raporta în mod direct activitatea scriitorilor sau a profesorilor la efectul la a cărui producere ea contribuie în mod obiectiv, și anume devalorizarea limbii comune care rezultă din însăși existența unei limbi literare: cei care sunt angajați în câmpul literar nu contribuie la dominația simbolică decât pentru că efectele pe care poziția lor în interiorul câmpului și interesele asociate acestei poziții îi fac să mascheze întotdeauna, pentru ei înșiși și pentru ceilalți, efectele externe care apar, în plus, din însăși această nerecunoaștere.

Proprietățile care caracterizează excelența lingvistică pot fi rezumate prin două cuvinte: distincție și corectitudine. Travaliul care se realizează în câmpul literar produce aparențele unei limbi originale printr-un ansamblu de derivări având ca principiu o *abatere* față de ùzurile cele mai frecvente, altfel spus „comune", „obișnuite", „vulgare". Valoarea apare întotdeauna din abaterea, *electivă sau nu*, de la uzul cel mai răspândit: „locuri comune", „sentimente obișnuite", întorsături de frază „triviale", exprimări „vulgare", stil „facil"[24]. Ùzurile limbii, la fel ca și

---

Victor Hugo, care, în poemul *Réponse à un acte d'accusation* (Răspuns la un act de acuzare) din cartea I a ciclului *Les Contemplations* (Contemplațiile), spunea: „Et sur les bataillons d'alexandrins carrés / Je fis souffler un vent révolutionnaire / Je mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire" (Iar peste batalioanele pătrate de alexandrini / Am făcut să bată un vânt revoluționar / Bătrânului dicționar o bonetă roșie i-am pus), aluzie la scandalul rămas în istorie ca „bătălia pentru *Hernani*", din 1930 („boneta roșie" fiind, desigur, boneta frigiană, simbol al Revoluției Franceze) (n. tr.).

[24] Se poate opune un *stil în sine*, produs obiectiv al unei „alegeri" inconștiente sau chiar forțate (precum „alegerea" obiectiv estetică a unei mobile sau a unei îmbrăcăminți, care este impusă de necesitatea economică), și un *stil pentru sine*, produs al unei alegeri care, chiar și atunci când e trăită ca liberă și „pură", este determinată

stilurile de viață, nu pot fi definite decât relațional: limbajul „căutat", „ales", „nobil", „elegant", „șlefuit", „îngrijit", „distins" conține o referință negativă (înseși cuvintele folosite pentru a o desemna o atestă) la limbajul „comun", „curent", „obișnuit", „vorbit", „familiar" sau, dincolo de acesta, „popular", „brut", „grosolan", „relaxat", „liber", „trivial", „vulgar" (fără a mai vorbi despre cel imposibil de calificat, „bolboroseală" [*charabia*] sau „jargon", „petit-nègre*" sau „sabir**"). Opozițiile în funcție de care e generată această serie și care, dat fiind că sunt preluate din limba legitimă, se organizează din punctul de vedere al dominanților, pot fi reduse la două: opoziția dintre „distins" și „vulgar" (sau dintre „rar" și „comun") și opoziția dintre „încordat" (sau „îngrijit") și „relaxat" (sau „liber"), care reprezintă, fără îndoială, specificarea în ordinea limbii a opoziției anterioare, cu aplicație mai generală. Ca și cum principiul ierarhizării vorbirilor de clasă n-ar fi altceva decât gradul de *control* pe care acestea îl manifestă și intensitatea *corecției****** pe care o presupun.

Și, ca urmare a acestui fapt, limba legitimă este o limbă semi-artificială, care trebuie susținută printr-o muncă permanentă de corecție ce revine în același timp unor instituții special amenajate în acest scop și vorbitorilor individuali. Prin intermediul gramaticienilor lui, care fixează și codifică uzul legitim, și al profesorilor lui, care impun și inculcă prin nenumărate acțiuni de restabilire a corectitudinii acest uz, sistemul de învățământ tinde, în această materie ca și în altele, să producă nevoia de a consuma propriile sale servicii și propriile sale

---

la rândul ei, dar de către constrângerile specifice ale economiei bunurilor simbolice, precum, de pildă, referința explicită sau implicită la alegerea forțată a celor care nu au de ales, luxul însuși neavând sens decât în raport cu necesitatea.

* *Petit-nègre* sau *pitinègue*, limbă franceză simplificată, strict vehiculară, utilizată la începutul secolului XX în unele colonii franceze, în special din Africa subsahariană (n. tr.).

** Limbă vehiculară mixtă, mult simplificată ca vocabular și gramatică, compusă din elemente franceze, provensale, spaniole, grecești, catalane, italienești și arabe, vorbită în porturile Mării Mediterane, în special în Africa de Nord (n. tr.).

*** Am ales anume să rezolv în felul acesta – „greșit", dar în spiritul demonstrației autorului, pentru a evidenția violența simbolică a operațiunii analizate – ambiguitatea termenului francez *correction*, care înseamnă, în particular, și *corectare*, dar și, în general, *corecție* (n. tr.).

produse, munca și instrumentele de corecție[25]. Limba legitimă își datorează *constanța (relativă) în timp* (și în spațiu) faptului că este permanent apărată printr-un travaliu prelungit de inculcare împotriva înclinației spre *economia* de efort și de tensiune care conduce, de pildă, la simplificarea analogică („*vous faisez*" și „*vous disez*" în loc de *vous faites* [faceți] și *vous dites* [spuneți]). Mai mult, exprimarea corectă, altfel spus corectată, își datorează proprietățile sociale faptului că nu poate să fie produsă decât de către niște vorbitori care posedă cunoașterea practică a *regulilor* savante, explicit constituite printr-un travaliu de codificare și expres inculcate printr-un travaliu pedagogic. Într-adevăr, paradoxul oricărei pedagogii instituționalizate constă în faptul că ea urmărește să instituie ca scheme funcționând în stare practică niște reguli pe care munca gramaticienilor le desprinde din practica profesioniștilor exprimării scrise (a trecutului), printr-un travaliu de explicitare și de codificare retrospective. „Uzul corect" [*le bon usage*] este produsul unei competențe care este o *gramatică încorporată*: termenul de *gramatică* fiind întrebuințat cu bună-știință (nu în mod tacit, ca la lingviști) în adevăratul său înțeles de sistem de reguli savante desprinse *ex post* din discursul efectuat și instituite ca norme imperative ale discursului care urmează a fi efectuat. De unde rezultă că nu putem explica în totalitate proprietățile și efectele sociale ale limbii legitime decât dacă ținem seama nu numai de condițiile sociale ale producerii limbii literare și a gramaticii ei, ci și de condițiile sociale ale impunerii și ale inculcării acestui cod savant ca principiu de producere și de evaluare a vorbirii[26].

---

[25] Dintre erorile pe care le antrenează utilizarea unor concepte precum cele de „aparat" sau de „ideologie", al căror finalism naiv este ridicat la pătrat printr-o formulă precum „aparatele ideologice de stat", nu cea mai măruntă este ignorarea *economiei* instituțiilor care produc bunuri culturale: este de-ajuns să ne gândim, de exemplu, la *industria culturală* orientată spre producția de servicii și de instrumente de corecție lingvistică (cuprinzând, printre altele, editarea de manuale, de gramatici, de dicționare, de „ghiduri de corespondență", de „culegeri de discursuri-model", de cărți pentru copii etc.) și la miile de agenți din sectorul public și privat ale căror interese materiale și simbolice cele mai vitale sunt investite în jocuri de concurență care îi fac să contribuie, în plus însă, și de multe ori fără s-o știe, la apărarea și ilustrarea limbii legitime.

[26] Limba legitimă își mai datorează condițiilor sociale de producere și de reproducere și altă proprietate: autonomia față de funcțiile practice sau, mai exact, raportul neutralizat și neutralizant cu „situația", cu obiectul discursului sau cu

Dinamica câmpului lingvistic

Legile transmiterii capitalului lingvistic fiind un caz particular al legilor transmiterii legitime a capitalului cultural de la o generație la alta, putem afirma despre competența lingvistică, măsurată după criteriile școlare, că depinde, la fel ca toate celelalte dimensiuni ale capitalului cultural, de nivelul de instruire măsurat după titlurile școlare și după traiectoria socială. Ca urmare a faptului că stăpânirea limbii legitime se poate dobândi prin familiarizare, altfel spus, printr-o expunere mai mult sau mai puțin prelungită la limba legitimă sau prin inculcarea expresă a unor reguli explicite, marile clase de moduri de exprimare corespund unor clase de moduri de achiziție, adică unor forme diferite ale combinației dintre principalii doi factori de producere a competenței legitime: familia și sistemul școlar.

Din acest punct de vedere, sociologia limbajului, la fel ca și sociologia culturii, este indisociabilă, logic, de o sociologie a educației. Ca piață lingvistică supusă strict verdictelor gardienilor culturii legitime, piața școlară e dominată strict de produsele lingvistice ale clasei dominante, tinzând să sancționeze diferențele de capital preexistente: efectul cumulat al unui slab capital cultural și al slabei propensiuni corelative de a-l spori prin investiții școlare condamnă clasele cele mai sărace la sancțiunile negative ale pieței școlare, adică la eliminarea sau auto-eliminarea precoce pe care o antrenează o reușită scăzută. Distanțele inițiale tind, deci, să fie reproduse ca urmare a faptului că durata inculcării tinde să varieze la fel ca randamentul ei, cei mai puțin înclinați și mai puțin apți să accepte și să adopte limbajul școlar fiind și cei mai puțin îndelungat expuși la acest limbaj și la controalele, corecțiile și sancțiunile școlare.

Ca urmare a faptului că sistemul școlar dispune de autoritatea delegată necesară pentru a exercita în mod universal o acțiune de inculcare durabilă în materie de limbaj și că tinde să proporționeze durata și intensitatea acestei acțiuni în funcție de capitalul cultural moștenit, mecanismele sociale de transmitere culturală tind să asigure reproducerea

---

interlocutorul, care este implicit cerut în toate ocaziile care impun, prin solemnitatea lor, o utilizare controlată și încordată a limbii. Utilizarea vorbită a „limbii scrise" nu poate fi deprinsă decât în niște condiții în care ea este înscrisă obiectiv în situație, sub formă de libertăți, de facilități și, mai ales, de *timp liber*, ca neutralizare a urgențelor practice; și presupune dispoziția care se dobândește în și prin niște exerciții de folosire a limbii lipsite de altă necesitate în afara celei pe care o creează în totalitate jocul școlar.

distanței structurale dintre distribuirea, extrem de inegală, a *cunoașterii* limbii legitime și distribuirea, mult mai uniformă, a *recunoașterii* acestei limbi, care este unul dintre factorii determinanți ai dinamicii câmpului lingvistic și, prin asta, ai schimbărilor limbii. Într-adevăr, luptele lingvistice aflate la originea acestei schimbări presupun niște vorbitori având (aproape) aceeași recunoaștere a uzului autorizat și cunoașteri inegale ale acestui uz. Astfel, dacă strategiile lingvistice ale micii burghezii, în special tendința spre hipercorectitudine, expresie tipică a unei bune voințe culturale care se exprimă în toate dimensiunile practicii, au putut să treacă drept factorul principal al schimbării lingvistice e pentru că decalajul, generator de tensiune și de pretenții, dintre cunoaștere și recunoaștere, dintre aspirații și mijloacele de a le satisface, își atinge apogeul în regiunile intermediare ale spațiului social. Această pretenție, recunoaștere a distincției trădată prin însuși efortul de a o nega însușindu-și-o, introduce în câmpul concurenței o presiune permanentă care nu poate decât să provoace noi strategii de marcare a distincției la deținătorii mărcilor distinctive socialmente recunoscute ca distinse. Hipercorectitudinea mic-burgheză, care își găsește modelele și instrumentele de corectare la arbitrii cei mai consacrați ai utilizării legitime – academicieni, gramaticieni, profesori –, se definește prin relația subiectivă și obiectivă cu „vulgaritatea" populară și cu „distincția" burgheză. Astfel încât contribuția acestui efort de asimilare (cu clasele burgheze) și, în același timp, de disimilare (față de clasele populare) la schimbarea lingvistică este doar mai vizibilă decât strategiile de disimilare pe care ea le provoacă în replică din partea deținătorilor unei competențe mai rare. Evitarea conștientă sau inconștientă a celor mai vizibile mărci ale tensiunii și ale concentrării lingvistice proprii micburghezilor (în franceză, de pildă, perfectul simplu „pare de învățător de pe vremuri") îi poate împinge pe burghezi sau pe intelectuali spre hipercorectitudinea controlată care îmbină relaxarea sigură de sine și ignorarea suverană a regulilor stricte cu etalarea dezinvolturii pe terenurile cele mai periculoase[27]. A introduce încordarea acolo unde cei mai

[27] Nu este, prin urmare, întâmplător că, așa cum observă Trubețkoi, „o articulare nepăsătoare" reprezintă una dintre modalitățile cele mai universal atestate de marcare a distincției (N.S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris, 1957, p. 22). De fapt, așa cum îmi atrage atenția Pierre Encrevé, scăderea strategică a tensiunii nu atinge decât în mod cu totul excepțional nivelul fonetic.

mulți cedează relaxării, facilitatea acolo unde alții trădează efortul, și dezinvoltura în încordare care face toată diferența față de formele mic-burgheze și populare ale încordării și ale siguranței de sine sunt tot atâtea strategii – cel mai adesea inconștiente – de realizare a distincției care provoacă niște supralicitări infinite, cu neîncetate răsturnări de la alb la negru, parcă anume făcute pentru a descuraja căutarea unor proprietăți non-relaționale ale stilurilor lingvistice.

Astfel, pentru a înțelege noul mod de vorbire al intelectualilor, puțin ezitant, chiar îngăimat, interogativ („nu?") și întretăiat, observabil atât în Statele Unite, cât și în Franța, ar trebui să ținem seama de întreaga *structură a ùzurilor* prin raportare la care el se definește în mod diferențial: pe de o parte, vechiul uz belferesc (marcat [în franceză] de fraze lungi, imperfectul subjonctivului etc.), asociat unei imagini devalorizate a rolului magistral; pe de altă parte, noile ùzuri mic-burgheze, produsul unei răspândiri la scară largă a uzului școlar, și care pot merge de la uzul slobod, amestec de încordare și de relaxare ce caracterizează mai curând noua mică burghezie, până la hipercorectitudinea unei vorbiri mult prea șlefuite, prompt descalificată ca o ambiție mult prea evidentă, care e marca micii burghezii aspirante.

Faptul că aceste practici distinctive nu pot fi înțelese decât prin raportare la universul practicilor com-posibile nu înseamnă că trebuie să le căutăm originea într-o preocupare conștientă de distingere față de acesta. Totul ne lasă să presupunem că ele își au rădăcina într-un simț practic al rarității mărcilor distinctive (lingvistice sau de altă natură) și al evoluției ei în timp: cuvintele care se divulgă își pierd *puterea discriminantă*, tinzând, drept urmare, să fie percepute ca intrinsec banale, comune, deci *facile* sau – răspândirea fiind legată de timp – *uzate*. Tocmai plictiseala corelativă expunerii repetate, asociată cu simțul rarității, se află la originea alunecărilor inconștiente spre trăsături stilistice mai „clasificante" sau spre utilizări mai rare ale trăsăturilor divulgate.

Astfel, abaterile distinctive se află la originea neîncetatei mișcări care, menită a le anula, tinde, în realitate, să le reproducă (printr-un paradox ce nu e surprinzător decât dacă uităm că permanența și constanța pot presupune schimbarea). Strategiile de asimilare și de disimilare aflate

---

Ceea ce face ca distanța fals negată să continue să apară marcată în pronunție. Și se cunosc efectele pe care scriitorii – Raymond Queneau, de exemplu – au putut să le obțină printr-o utilizare sistematică a unor asemenea denivelări între diferitele aspecte ale discursului.

la originea schimbărilor diferitelor ùzuri ale limbii nu numai că nu afectează structura distribuției diferitelor ùzuri ale limbii și, prin asta, sistemul sistemelor de abateri distinctive (stilurile expresive) prin care ele se manifestă, ci tind chiar s-o reproducă (într-o formă fenomenal diferită). Ca urmare a faptului că însuși motorul schimbării nu este altul decât ansamblul câmpului lingvistic sau, mai exact, ansamblul acțiunilor și al reacțiunilor care se produc neîncetat în universul relațiilor de concurență constitutive ale câmpului, centrul acestei mișcări permanente se află pretutindeni și nicăieri, spre marea disperare a celor care – închiși într-o filosofie a difuziunii bazată pe imaginea „petei de ulei" (conform mult prea celebrului model al lui *two-step flow*) sau pe cea a „prelingerii" (*trickle-down*) – se încăpățânează să situeze originea schimbării într-un loc determinat al câmpului lingvistic. Ceea ce este descris ca un fenomen de difuziune nu este altceva decât procesul rezultat din *lupta de concurență* care îl conduce pe fiecare agent, prin intermediul a nenumărate strategii de asimilare și de disimilare (față de cei care se află situați în fața și în spatele lui în spațiul social și în timp), să-și schimbe neîncetat proprietățile substanțiale (în cazul de față, pronunții, vocabulare, turnúri sintactice etc.), continuând să mențină, prin însăși fuga sa, abaterea aflată la originea fugii ca atare. Această constanță structurală a valorilor sociale ale ùzurilor limbii legitime devine comprehensibilă dacă înțelegem că strategiile menite a o modifica sunt comandate, în logica și în scopurile lor, de către structura însăși, prin intermediul poziției pe care o ocupă în această structură cel ce recurge la ele. Nereușind să treacă dincolo de acțiunile și de reacțiunile considerate în imediatitatea lor direct vizibilă, viziunea „interacționistă" nu poate să descopere faptul că strategiile lingvistice ale diferiților agenți depind îndeaproape de poziția lor în structura repartizării capitalului lingvistic despre care știm că, prin intermediul structurii șanselor de acces la sistemul școlar, depinde de structura raporturilor de clasă. Și, prin chiar acest fapt, o astfel de viziune nu poate decât să ignore mecanismele de profunzime care, prin intermediul schimbărilor de suprafață, tind să asigure reproducerea structurii abaterilor distinctive și conservarea rentei de situație asociate deținerii unei competențe rare, deci distinctive.

2
Formarea prețurilor și anticiparea profiturilor[1]

„Poate din deprindere profesională, poate în virtutea calmului pe care îl dobândește orice om important căruia i se cere sfatul și care, știind că va ține în mâini frâiele conversației, îl lasă pe interlocutor să se zbuciume, să-și dea toată silința, să ostenească, poate și pentru a pune în evidență trăsăturile expresive ale chipului său (după părerea lui, grecești, în ciuda marilor favoriți), domnul de Narpois, în timp ce i se spunea ceva, păstra o imobilitate a feței tot atât de absolută ca aceea a vreunui bust antic – și surd – dintr-o glyptotecă."

Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut*[*]

Relație de comunicare între un emițător și un receptor întemeiată pe încifrare și pe descifrare, deci pe utilizarea unui cod, sau a unei competențe generative, schimbul lingvistic este și un schimb economic, care se stabilește sub forma unui anumit raport simbolic de forțe dintre un producător, dotat cu un anumit capital lingvistic, și un consumator (sau o piață), fiind apt să procure un anumit profit material sau simbolic. Altfel spus, discursurile nu sunt doar (sau sunt doar în mod excepțional) niște semne menite a fi înțelese, descifrate; ele sunt și niște *semne de bogăție* menite a fi evaluate, apreciate, și niște *semne de autoritate*, menite a fi crezute și ascultate. În afara, chiar, a utilizărilor literare – în special poetice – ale limbajului, rar se întâmplă ca, în existența obișnuită, limba să funcționeze ca un pur instrument de comunicare: căutarea maximizării randamentului informativ nu constituie decât în mod excepțional țelul exclusiv al producției lingvistice, iar utilizarea pur instrumentală a limbajului pe care ea o implică intră, de obicei, în contradicție cu căutarea, deseori inconștientă, a profitului simbolic. Iar lucrurile stau

---

[1] „La formation des prix et l'anticipation des profits", text scris în timpul verii anului 1980 și publicat inițial în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 59-95.

[*] *La umbra fetelor în floare*, traducere de Irina Mavrodin, Univers, București, 1988, p. 38 (n. tr.).

astfel tocmai pentru că practica lingvistică comunică inevitabil, pe lângă informația declarată, o informație asupra modului (diferențiator) de a comunica, adică asupra *stilului expresiv* care, perceput și apreciat prin raportare la universul stilurilor teoretic sau practic concurente, primește o valoare socială și o eficacitate simbolică.

Capital, piață și preț

Discursurile nu-și capătă valoarea (și sensul) decât în relația cu o *piață*, caracterizată printr-o lege aparte de formare a prețurilor: valoarea discursului depinde de raportul de forțe care se stabilește concret între competențele lingvistice ale locutorilor, înțelese în același timp ca o capacitate de producție și ca o capacitate de apropriere și de apreciere sau, altfel spus, de capacitatea diferiților agenți angajați în schimb de a impune criteriile de apreciere cele mai favorabile propriilor produse. Această capacitate nu poate fi determinată doar din punct de vedere lingvistic. E cert că relația dintre competențele lingvistice – care, în calitate de capacități de producere socialmente clasificate, caracterizează niște unități lingvistice de producție socialmente clasificate, și, în calitate de capacități de apropriere și de apreciere, definesc niște piețe, ele însele clasificate – contribuie la determinarea legii de formare a prețurilor care se impune unui schimb particular. Dar la fel de cert e și că raportul lingvistic de forțe nu este determinat în totalitate doar de către forțele lingvistice prezente: prin intermediul limbilor vorbite, locutorii care le vorbesc, grupurile definite prin posedarea competenței corespondente, întreaga structură socială este prezentă în fiecare interacțiune (și, în felul acesta, în discurs). E ceea ce ignoră descrierea interacționistă, care tratează interacțiunea ca pe un imperiu într-un imperiu, uitând că ceea ce se petrece între două persoane – între o stăpână și servitoarea ei sau, în situație colonială, între un francofon și un arabofon sau, în situație postcolonială, între doi membri ai fostei națiuni colonizate, unul arabofon, celălalt francofon – își datorează forma particulară relației obiective dintre limbile sau ùzurile corespondente, adică dintre grupurile care vorbesc acele limbi. Preocuparea de întoarcere la „lucrurile însești" și de apropiere cât mai mult de „realitate", care inspiră deseori intenția microsociologică, îl poate face pe cercetător să rateze, pur și simplu, un „real" care nu se livrează intuiției imediate deoarece constă în niște structuri transcendente față de interacțiunea pe care o informează, iar

cel mai bun exemplu în acest sens e cel al *strategiilor de condescendență*. Astfel, referindu-se la primarul din Pau care, în cursul unei ceremonii organizate în onoarea unui poet bearnez, se adresează publicului în dialect bearnez, un ziar de limbă franceză din Béarn (provinicie din sudul Franței) scrie: „Această atenție a mișcat profund întreaga asistență"[2]. Pentru ca această asistență, alcătuită din oameni a căror limbă maternă e bearneza, să resimtă ca pe o „atenție profund mișcătoare" faptul că un primar bearnez i se adresează în bearneză, trebuie ca ea să recunoască în mod tacit legea nescrisă care stipulează că limba franceză se impune ca singura accepabilă în discursurile oficiale din situațiile oficiale. Strategia de condescendență constă în a extrage *profit* din raportul obiectiv de forțe dintre limbile care sunt, practic, confruntate (chiar dacă, și cu atât mai mult dacă franceza este absentă) prin însuși actul de a nega, simbolic, acest raport, adică ierarhia dintre aceste limbi și dintre cei care le vorbesc. O astfel de strategie este posibilă în toate împrejurările în care distanța obiectivă dintre persoanele prezente (adică dintre proprietățile lor sociale) este suficient de bine cunoscută și recunoscută de către toți (în special de către cei care se află angajați, ca agenți sau ca spectatori, în interacțiune) pentru ca negarea simbolică a ierarhiei (aceea care constă, de exemplu, în a te purta „simplu") să permită cumularea profiturilor legate de ierarhia rămasă neatinsă și a celor pe care le procură negarea exclusiv simbolică a acestei ierarhii, începând cu consolidarea ierarhiei pe care o implică recunoașterea acordată modului de utilizare a raportului ierarhic. De fapt, primarul bearnez nu poate să producă acest efect de condescendență decât datorită faptului că, primar al unui mare oraș, garanție de citadinitate, el posedă, în plus, și toate titlurile (este profesor

[2] Celebrarea *oficială* a centenarului nașterii unui poet de limbă bearneză, Simin Palay, a cărui operă, cu excepția limbii, e dominată, atât ca formă, cât și ca tematică, de literatura franceză, creează o situație lingvistică cu totul aparte: nu numai păzitorii titrați ai bearnezei, ci și autoritățile administrative înseși încalcă regula nescrisă conform căreia franceza e *de rigoare* în toate ocaziile oficiale, mai ales în gura *oficialilor*. De unde și observația jurnalistului (care exprimă, fără îndoială, extrem de fidel o impresie resimțită de toată lumea): „Intervenția cea mai remarcată i-a aparținut, totuși, prefectului departamentului Pyrénées-Atlantiques, d-l Monfraix, care s-a adresat asistenței într-un excelent dialect [*patois*] bearnez. D-l Labarrère (primarul orașului Pau) i-a răspuns d-șoarei Lamazou-Betbeder, președinta școlii, într-o bearneză de calitate. Această atenție a mișcat profund întreaga asistență, care a aplaudat îndelung" (*La République des Pyrénées*, 9 septembrie 1974).

agregat) care îi garantează participarea cu drepturi depline la „superioritatea" limbii „superioare" (nimănui, și cu atât mai puțin unui gazetar de provincie, nu i-ar trece prin cap să elogieze calitatea francezei sale, așa cum face în cazul bearnezei, deoarece primarul este un locutor titular, patentat, vorbitor prin definiție, *ex officio*, al unei franceze „de calitate"). Ceea ce este o „bearneză de calitate", elogiată ca atare, în gura unui vorbitor legitim al limbii legitime ar fi total lipsit de valoare și, de altfel, imposibil, din punct de vedere sociologic, într-o situație oficială, în gura unui țăran precum acela care, pentru a explica de ce nu visase să fie primarul satului său, chiar dacă obținuse cel mai mare număr de voturi, spunea (în franceză) că „nu știa să vorbească" (subînțeles, franceza), în numele unei definiții absolut sociologice a competenței lingvistice. Să observăm, în treacăt, că strategiile de subminare a ierarhiilor obiective în materie de limbă, ca și în materie de cultură, au multe șanse să fie *și* niște strategii de condescendență rezervate celor care sunt suficient de siguri de poziția lor în ierarhiile obiective pentru a putea să le nege fără a risca să pară că le ignoră sau că sunt incapabili să le satisfacă exigențele. Dacă bearneza (sau, în alt loc, creola) ar ajunge, într-o bună zi, să fie vorbită în ocazii oficiale, acest lucru s-ar întâmpla printr-o lovitură de forță dată de niște vorbitori ai limbii dominante suficient de înzestrați cu titluri în materie de legitimitate lingvistică (cel puțin în ochii interlocutorilor lor) pentru a nu putea fi bănuiți că recurg la limba stigmatizată „din lipsă de altceva mai bun".

Raporturile de forțe al căror teren este piața lingvistică și ale căror variații determină variațiile prețului pe care un același discurs poate să îl primească pe diferite piețe se manifestă și se realizează prin faptul că anumiți agenți nu sunt în măsură să aplice produselor lingvistice oferite, de către ei înșiși sau de către ceilalți, criteriile de apreciere cele mai favorabile propriilor lor produse. Acest efect de impunere a legitimității este cu atât mai mare – iar legile pieței, cu atât mai favorabile produselor propuse de către deținătorii celei mai mari competențe lingvistice – cu cât folosirea limbii legitime se impune cu mai multă forță, adică cu cât situația este mai oficială, deci mai favorabilă celor care sunt mai mult sau mai puțin oficial mandatați să vorbească, și cu cât consumatorii acordă limbii legitime și competenței legitime o recunoaștere mai mare (dar relativ independentă de cunoașterea, de către ei, a acestei limbi).

Altfel spus, cu cât piața este mai oficială, adică mai conformă, practic, cu normele limbii legitime, cu atât ea este mai dominată de către

dominanți, adică de către deținătorii competenței legitime, autorizați să vorbească cu autoritate. Competența lingvistică nu este o simplă capacitate tehnică, ci o capacitate statutară care e însoțită, cel mai adesea, de capacitatea tehnică, fie și doar pentru faptul că impune însușirea acestei capacități prin efectul atribuirii statutare („noblesse oblige"), invers decât crede conștiința comună, care vede în capacitatea tehnică fundamentul capacității statutare. Competența legitimă este capacitatea recunoscută statutar a unei persoane autorizate, a unei „autorități", de a folosi, în ocaziile oficiale (*formal*), limba legitimă, altfel spus oficială (*formal*), limbă autorizată căreia i se recunoaște autoritatea, vorbire acreditată și demnă de încredere sau, pe scurt, *performativă*, care pretinde (cu cele mai mari șanse de succes) să fie urmată de efecte. Definind astfel competența legitimă, adică dotând-o cu eficiența recunoscută performativului, devine lesne de înțeles de ce anumite experimente de psihologie socială au putut să stabilească faptul că eficiența unui discurs, puterea de convingere care îi este recunoscută, depinde de *pronunția* (și, secundar, de vocabularul) celui care o pronunță, altfel spus, prin intermediul acestui indiciu deosebit de sigur cu privire la competența statutară, de autoritatea vorbitorului. Evaluarea practică a raportului simbolic de forțe care determină criteriile de evaluare aflate în vigoare pe piața respectivă nu ține seama de proprietățile propriu-zis lingvistice ale discursului decât în măsura în care acestea anunță autoritatea și competența socială a celor care le rostesc. Același lucru e valabil și pentru alte proprietăți nonlingvistice, precum parametrii vocii (nazalizarea sau faringalizarea), dispoziție durabilă a aparatului vocal care constituie una dintre cele mai puternice generatoare de mărci sociale, și pentru toate calitățile mai evident sociale precum titlurile nobiliare sau școlare, îmbrăcămintea, în special uniformele și ținutele oficiale, atributele instituționale – amvonul preotului, estrada profesorului, tribuna și microfonul oratorului –, care îl plasează pe vorbitorul legitim într-o poziție eminentă, structurând interacțiunea prin intermediul structurii spațiului pe care i-l impun și, în sfârșit, însăși compoziția grupului în interiorul căruia se realizează schimbul.

Astfel, competența lingvistică dominantă are cu atât mai multe șanse să funcționeze pe o piață anume ca un capital lingvistic capabil să impună legea de formare a prețurilor cea mai favorabilă propriilor sale produse și să aducă profitul simbolic corespunzător cu cât situația este mai oficială, deci mai capabilă să impună prin ea însăși recunoașterea

legitimității modului de expresie dominant, transformând variantele facultative (cel puțin la nivelul pronunției) care îl caracterizează în reguli imperative, „de rigoare" (așa cum se spune despre ținutele pentru dineurile oficiale), și cu cât destinatarii producțiilor sale lingvistice sunt mai dispuși să cunoască și să recunoască, chiar în afara constrângerii impuse de situația oficială, legitimitatea acestui mod de exprimare. Altfel spus, cu cât aceste condiții sunt întrunite într-un grad mai înalt pe o piață, cu atât valorile acordate practic produselor lingvistice care se confruntă în mod real pe această piață sunt mai apropiate de valoarea teoretică ce le-ar fi atribuită, în ipoteza unei piețe unificate, în funcție de poziția lor în sistemul complet al stilurilor lingvistice. Invers, pe măsură ce gradul de oficialitate al situației de schimb și gradul în care schimbul e dominat de către vorbitorii puternic autorizați scade, legea de formare a prețurilor tinde să devină mai puțin defavorabilă produselor habitusurilor lingvistice dominate. E adevărat că definirea raportului simbolic de forțe constitutiv pieței poate să facă obiectul unei *negocieri* și că piața poate să fie manipulată, între anumite limite, printr-un metadiscurs referitor la condițiile de utilizare a discursului: este vorba, de pildă, de expresiile care servesc la a introduce sau la a scuza o exprimare prea liberă sau șocantă („dacă permiteți", „dacă mi se îngăduie expresia", „să nu fie cu supărare", „cu tot respectul", „în ciuda repectului pe care vi-l datorez" etc.) sau de cele care întăresc, enunțând-o explicit, libertatea de care se bucură o anumită piață („suntem între noi", „suntem în familie" etc.). Se înțelege, însă, de la sine că această capacitate de manipulare e cu atât mai mare, așa cum o dovedesc strategiile de condescendență, cu cât capitalul deținut este mai important. La fel de adevărat e și că unificarea pieței nu este niciodată atât de completă încât cei dominați să nu poată găsi în spațiul vieții private, între familii, niște piețe în care legile de formare a prețurilor care se aplică pe piețele cele mai oficiale să fie suspendate[3]: în aceste schimburi private dintre niște parteneri omogeni, produsele lingvistice „nelegitime" sunt evaluate după niște criterii care, ajustate fiind la principiile lor de producție, le eliberează de logica, obligatoriu comparativă, a distincției și a valorii.

[3] Acest lucru este ușor de observat în cazul limbilor regionale a căror utilizare este rezervată exclusiv pentru ocaziile private – adică, în principal, pentru viața de familie – și, oricum, pentru schimburile dintre vorbitori omogeni din punct de vedere social (dintre țărani).

Chiar și așa stând lucrurile, legea oficială, mai degrabă temporar suspendată decât cu adevărat transgresată[4], nu încetează să fie valabilă, ea impunându-li-se celor dominați imediat ce aceștia ies din regiunile libere în care are curs vorbirea liberă, deschisă [*le franc-parler*] (și în care poate să se petreacă întreaga lor viață), așa cum demonstrează faptul că ea guvernează producția purtătorilor lor de cuvânt imediat ce aceștia sunt puși într-o situație oficială. Nimic nu ne permite, prin urmare, să vedem „adevărata" limbă populară în acest uz al limbii care are curs în această insuliță de libertate în care ne acordăm licențe (cuvânt tipic de dicționar) pentru că suntem între noi, nefiind obligați să ne „supraveghem". Adevărul cu privire la competența populară îl reprezintă și faptul că, atunci când aceasta e confruntată cu o piață oficială, așa cum este, în absența unui control special, și situația de anchetă, este ca și anihilată. Adevărul cu privire la legitimitatea lingvistică constă tocmai în faptul că dominații sunt întotdeauna *virtual supuși* legii oficiale, chiar dacă își petrec întreaga viață, asemenea hoțului despre care vorbește Weber, în afara resortului ei și dacă sunt puși într-o situație oficială sunt condamnați la tăcere ori la discursul dereglat pe care de asemenea, de multe ori, îl înregistrează ancheta lingvistică.

Ceea ce înseamnă că producțiile aceluiași habitus lingvistic variază în funcție de piață și că orice observație lingvistică înregistrează un discurs care este produsul relației dintre o competență lingvistică și această piață aparte pe care o constituie situația de anchetă, piață cu un grad foarte ridicat de tensiune dat fiind că legile de formare a prețurilor care o guvernează se înrudesc cu cele ale pieței școlare. Orice cercetare a variabilelor capabile să explice variațiile astfel înregistrate se expune riscului de a uita efectul caracteristic situației de anchetă, *variabilă ascunsă aflată, probabil, la originea ponderii diferențiale a diferitelor variabile*. Cei care, vrând să o rupă cu abstragerile lingvisticii, se străduiesc să stabilească statistic factorii sociali ai competenței lingvistice (măsurate după diferiți indici fonologici, lexicologici sau sintactici) nu parcurg decât jumătate de drum: ei uită, într-adevăr, că diferiții factori măsurați într-o situație aparte de piață, aceea pe care o creează ancheta, ar putea, într-o situație diferită, să primească niște ponderi relative foarte diferite; și că problema care se pune este, prin urmare, aceea de a determina

[4] În domeniul limbii, singura afirmare a unei adevărate contralegitimități e argoul; dar în acest caz e vorba de o limbă a „boșilor".

cum variază ponderile explicative ale diferiților factori determinanți ai competenței atunci când facem să varieze în mod sistematic situațiile de piață (ceea ce, evident, ar presupune aplicarea unui adevărat plan de experimentare).

Capitalul simbolic: o putere recunoscută

Problema enunțurilor performative se clarifică dacă vedem în ea un caz particular al efectelor de dominație simbolică care apar în orice schimb lingvistic. Raportul lingvistic de forțe nu este definit niciodată doar de relația dintre competențele lingvistice aflate în prezență. Iar greutatea diferiților agenți depinde de capitalul lor simbolic, adică de *recunoașterea*, instituționalizată sau nu, pe care ei o primesc din partea unui grup: impunerea simbolică, acest soi de eficacitate magică pe care ordinul sau cuvântul de ordine, dar și discursul ritualic sau simpla injoncțiune, ori amenințarea sau insulta, pretind c-o exercită nu poate să funcționeze decât în măsura în care sunt întrunite niște condiții sociale total exterioare față de logica propriu-zis lingvistică a discursului. Pentru ca limbajul de importanță al filosofului să fie primit așa cum pretinde el a fi, trebuie să fie întrunite condițiile sociale care fac ca el să poată obține de la ceilalți importanța pe care și-o acordă el însuși. La fel, instaurarea unui schimb ritualic precum acela al liturghiei presupune, între altele, întrunirea tuturor condițiilor sociale necesare pentru asigurarea producției de emițători și de receptori conformi, deci acordați între ei; și, în fapt, eficacitatea simbolică a limbajului religios este amenințată atunci când ansamblul mecanismelor capabile să asigure reproducerea raportului de recunoaștere pe care i se întemeiază autoritatea încetează să funcționeze. Acest lucru e valabil pentru orice relație de impunere simbolică, chiar și pentru aceea care implică folosirea limbajului legitim care, în această calitate, conține pretenția de a fi ascultat, și chiar crezut și urmat, și care nu poate să-și exercite eficacitatea specifică decât în măsura în care poate să se bazeze pe eficacitatea tuturor mecanismelor, analizate mai sus, care asigură reproducerea limbii dominante și a recunoașterii legitimității ei. Se observă, în trecere, că ansamblul universului social și al relațiilor de dominație care îi conferă acestuia structura constituie sursa profitului de distincție pe care-l procură orice uz al limbii legitime, chiar dacă una dintre componentele, deloc cea mai

neimportantă, ale acestui profit constă în faptul că pare a nu se întemeia decât pe calitățile persoanei.

Investigația austiniană asupra enunțurilor performative nu poate fi rezolvată în limitele lingvisticii. Eficacitatea magică a acestor *acte de instituire* nu poate fi separată de existența unei instituții care definește condițiile (în materie de agent, de loc sau moment etc.) ce trebuie întrunite pentru ca magia cuvintelor să poată să opereze. Așa cum indică exemplele analizate de către Austin, aceste „condiții de reușită" sunt niște condiții sociale, iar cel care vrea să purceadă *cu succes* la botezarea unei nave sau a unei persoane trebuie să fie *abilitat* să o facă, tot așa cum, pentru a da un ordin, trebuie să ai asupra destinatarului ordinului o autoritate recunoscută. Este adevărat că lingviștii s-au repezit să găsească în fluctuațiile definiției austiniene a performativului un pretext pentru a face să dispară problema pe care Austin le-o pusese și pentru a reveni la o definiție strict lingvistică, ignorând efectul de piață: distingând între performativele explicite, inevitabil autoverificante dat fiind că reprezintă prin ele însele împlinirea actului, și performativele în sensul mai larg (de enunțuri care servesc la împlinirea unui act, altul decât simplul fapt de a spune ceva sau, mai simplu, distingând între actul propriu-zis lingvistic – a declara ședința deschisă – și actul extralingvistic – a deschide ședința prin faptul de a o declara deschisă), ei își permit să respingă analiza condițiilor sociale ale funcționării enunțurilor performative. Condițiile de reușită despre care vorbește Austin nu privesc decât actul extralingvistic; doar pentru a deschide efectiv ședința trebuie să fii abilitat, și oricine poate s-o declare deschisă, chit că își va vedea declarația rămasă fără efect[5]. Era oare nevoie de atâta risipă de ingeniozitate ca să descoperi că atunci când ceea ce faci constă în a spune, inevitabil faci ceea ce spui? Împingând însă până la ultimele consecințe distincția dintre lingvistic și extralingvistic pe care pretinde a-și întemeia autonomia (în special față de sociologie), pragmatica demonstrează prin reducere la absurd că actele ilocuționare așa cum le descrie Austin sunt niște acte de instituire care nu pot fi recunoscute și sancționate social decât dacă au de partea lor, într-un anumit fel, întreaga ordine socială. „Dacă trebuie, într-adevăr, să fii «abilitat» pentru a deschide ședința, nu este nevoie să te afli într-o poziție de

[5] Cf. B. de Cornulier, „La notion d'auto-interprétation", *Études de linguistique appliquée*, 19, 1975, pp. 52-82.

superioritate pentru a da un ordin: soldatul poate să-i ordone căpitanului său – acest ordin, pur și simplu, nu va fi urmat de efect."[6] Sau: „Pentru a pretinde în mod legitim să deschizi ședința, trebuie să fii autorizat de către instituție, și nu oricine este; oricine, însă, are autoritatea de a realiza un act de vorbire precum ordinul, astfel încât oricine poate pretinde să realizeze un astfel de act"[7]. Construcția acestor performative „pure" care sunt performativele explicite are meritul de a evidenția *a contrario* presupozițiile performativelor obișnuite, care implică referirea la condițiile lor sociale de reușită: din punct de vedere strict lingvistic, oricine poate spune orice, iar simplul soldat îi poate ordona căpitanului să „spele closetele"; din punct de vedere sociologic însă, care este punctul de vedere pe care îl adoptă, de fapt, Austin atunci când își pune întrebări cu privire la condițiile de reușită, este clar că nu oricine poate să afirme orice, sau nu poate s-o facă decât asumându-și niște riscuri, așa cum se întâmplă în cazul insultei. „Oricine poate să strige în piața publică: «Decretez mobilizarea generală». Neputând să fie un *act* în lipsa autorității de care are nevoie, un astfel de enunț nu mai este decât *vorbire*; se reduce la un strigăt inutil, la puerilitate ori la demență."[8] Exercițiul logic care constă în a disocia actul de vorbire de condițiile lui de efectuare ne face să observăm, prin absurditățile pe care această abstragere ne permite să le concepem, că enunțul performativ, ca act de instituire, nu poate exista, sociologic vorbind, independent de instituția care îi conferă rațiunea de a fi și că, în cazul în care s-ar întâmpla totuși să fie produs, el ar fi, din punct de vedere social, lipsit de sens[9]. Având în vedere că un ordin, chiar și un cuvânt de ordine, nu poate să opereze decât dacă are de partea lui ordinea lucrurilor și că îndeplinirea lui depinde de toate relațiile de ordin care definesc ordinea socială, ar trebui, cum se spune, să fii nebun să-ți imaginezi și să proferezi un ordin ale cărui

---

[6] F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 192.
[7] *Ibid., op. cit.*, p. 195.
[8] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 273.
[9] Alain Berrendonner este fără îndoială, dintre toți lingviștii, cel care recunoaște cel mai corect legătura dintre performativ și social, sau ceea ce el numește „instituția", adică „existența unei puteri normative care îi supune reciproc pe indivizi anumitor practici, sub amenințarea cu sancțiuni": „Înlocuirea unei acțiuni cu o spunere nu va fi, deci, practicabilă decât dacă există, pe de altă parte, o garanție că enunțarea-*Ersatz* va fi, totuși, urmată de efect" (A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Éd. de Minuit, Paris, 1981, p. 95).

condiții de reușită nu sunt întrunite. Condițiile anticipate de reușită contribuie la determinarea enunțului, permițându-ne să-l concepem și să-l trăim ca rezonabil sau realist. Numai un soldat imposibil (sau un lingvist „pur") poate să-și imagineze că ar fi posibil să-i ordoni căpitanului. Enunțul performativ ascunde „o pretenție afișată de a deține o putere sau alta"[10], pretenție mai mult sau mai puțin recunoscută, deci mai mult sau mai puțin sancționată social. Această pretenție de a acționa asupra lumii sociale prin cuvinte, adică *magic*, este mai mult sau mai puțin nebunească sau rezonabilă după cum se întemeiază într-o măsură mai mare sau mai mică pe obiectivitatea lumii sociale[11]: se pot astfel pune în opoziție, ca două acte de numire magică extrem de inegal garantate social, insulta („nu ești decât un prof") care, dat fiind că nu este autorizată, riscă să se întoarcă împotriva autorului ei, și numirea oficială („vă numesc profesor"), care are în spate întreaga autoritate a grupului, fiind capabilă să instituie o identitate legitimă, adică universal recunoscută. Limita către care tinde enunțul performativ este actul juridic care, atunci când e pronunțat de către cel îndrituit, așa cum se cade[12], adică de către un agent acționând în numele unui întreg grup, poate să înlocuiască acțiunea cu un act de vorbire care va avea, cum se spune, urmări: judecătorul se poate mulțumi să spună „te condamn" deoarece există un întreg ansamblu de agenți și de instituții care garantează că sentința sa va fi executată. Căutarea sursei propriu-zis lingvistice a „forței ilocuționare" a discursului cedează, astfel, locul cercetării propriu-zis sociologice a condițiilor în care un agent singular se poate trezi învestit – și, odată cu el, și actele sale de vorbire – cu o astfel de forță. Adevărata sursă a magiei enunțurilor performative o constituie misterul ministerului, adică delegarea prin care un agent singular – rege, preot, purtător de cuvânt – ajunge să fie mandatat să vorbească și să acționeze

---

[10] O. Ducrot, „Illocutoire et performatif", *Linguistique et sémiologie*, 4, 1977, pp. 17-54.

[11] Insulta, binecuvântarea, blestemul, toate actele de numire magică sunt, la propriu vorbind, niște profeții care au pretenția de a-și produce propria verificare: în măsura în care ascunde întotdeauna o pretenție, mai mult sau mai puțin întemeiată social, de a exercita un act magic de instituire capabil să determine apariția unei noi realități, enunțul performativ realizează în prezentul cuvintelor un efect viitor.

[12] „Actele de autoritate sunt în primul rând și întotdeauna niște enunțări proferate de către cei care au dreptul să le enunțe" (É. Benveniste, *ibid*.).

în numele grupului constituit, astfel, în el și prin el[13]; ea rezidă, mai precis, în condițiile sociale ale *instituirii* ministerului care-l constituie pe mandatarul legitim drept capabil să acționeze prin cuvinte asupra lumii sociale, instituindu-l ca intermediar între grup și el însuși; aceasta, între altele, înarmându-l cu semnele și însemnele menite a le reaminti tuturor că nu acționează în nume personal și din propria sa autoritate.

Nu există putere simbolică fără o simbolică a puterii. Atributele simbolice – așa cum demonstrează cazul paradigmatic al *skeptron*-ului și sancțiunile împotriva portului ilegal de uniformă – sunt o manifestare publică și, prin asta, o oficializare a contractului de delegare: hermina și toga declară că judecătorul sau medicul sunt recunoscuți ca întemeiați (pe recunoașterea colectivă) să se declare judecător sau medic; că impostura lor – în sensul de pretenție afirmată la nivelul aparențelor – e legitimă. Competența propriu-zis lingvistică – latina medicilor de altădată sau elocvența purtătorilor de cuvânt – este și una dintre manifestările competenței în sensul de drept la cuvânt și la putere prin cuvânt. Un întreg aspect al limbajului autorizat, al retoricii sale, al sintaxei sale, al lexicului său, al pronunției sale, nici nu are altă rațiune în afara aceleia de a reaminti autoritatea autorului său și încrederea pe care el o pretinde: stilul, în acest caz, este o componentă a *aparatului*, în sensul lui Pascal, prin care limbajul urmărește să producă și să impună reprezentarea propriei sale importanțe, contribuind, astfel, la a-și asigura propria credibilitate[14]. Eficacitatea simbolică a discursului de autoritate depinde întotdeauna, în parte, de competența lingvistică a celui care-l rostește. Cu atât mai mult, evident, cu cât autoritatea vorbitorului este mai puțin clar instituționalizată. Rezultă că exercitarea unui discurs simbolic este însoțită de un travaliu asupra *formei* care, așa cum bine se poate vedea în cazul poeților din societățile arhaice, este menită a atesta măiestria oratorului și a-i atrage recunoașterea grupului (această logică se regăsește în retorica populară a insultei, care caută în supralicitarea expresionistă și în

---

[13] „Cele două cuvinte – *ministerium* și *mysterium* – erau aproape interșanjabile încă din timpul creștinismului primitiv, iar în Evul Mediu erau permanent confundate" (E.H. Kantorowicz, „Mysteries of State, an Absolutist Concept and its Late Medieval Origins", *The Harvard Theological Review*, XLVIII, 1, 1955, pp. 65-91).

[14] Cele două sensuri ale competenței se reunesc dacă vom observa că, așa cum (conform lui Percy Ernst Schramm), coroana regelui medieval desemnează în același timp lucrul însuși și ansamblul drepturilor constitutive ale demnității regale (ca în expresia „bunurile coroanei"), la fel și competența lingvistică este un atribut simbolic al autorității, care *desemnează* un statut recunoscut din punct de vedere social ca ansamblu de drepturi, începând cu dreptul la cuvânt și cu capacitatea tehnică corespondentă.

deformarea reglementată a formelor rituale izbânda expresivă capabilă să-i „atragă pe cei care râd de partea sa").

Astfel, așa cum în relația cu piața, atunci când e vorba de constative, sunt definite condițiile de acceptabilitate și, în felul acesta, însăși forma discursului, tot în relația cu posibilitățile oferite de o anumită piață sunt determinate, atunci când e vorba de enunțurile performative, și condițiile de reușită. Și se impune, prin urmare, să afirmăm, împotriva tuturor formelor de autonomizare a unei ordini propriu-zis lingvistice, că orice act de vorbire este produs pentru și de către piața căreia îi datorează existența și proprietățile sale cele mai specifice.

Anticiparea profiturilor

Știința unui discurs care nu poate să existe, în forma în care există, decât în măsura în care este nu doar corect din punct de vedere gramatical, ci mai ales acceptabil din punct de vedere social, adică ascultat, crezut, deci eficient într-un anumit stadiu al relațiilor de producție și de circulație, trebuie să țină seama de legile de formare a prețurilor caracteristice pieței avute în vedere sau, altfel spus, de legile care definesc condițiile sociale ale acceptabilității (care înglobează legile propriu-zis lingvistice ale gramaticalității): într-adevăr, condițiile de receptare scontate fac parte dintre condițiile de producție, iar anticiparea sancțiunilor pieței contribuie la determinarea producerii discursului. Această anticipare, care nu are nimic dintr-un calcul conștient, ține de habitusul lingvistic care, fiind produsul unui raport primordial și prelungit cu legile unei anumite piețe, tinde să funcționeze ca un simț al acceptabilității și al valorii probabile a propriilor producții lingvistice și ale celorlalți pe diversele piețe[15]. Tocmai acest simț al acceptabilității, nu cine știe ce formă de calcul rațional orientat spre maximizarea profiturilor simbolice, este cel care, incitându-ne să ținem seama, în producerea sa, de valoarea probabilă a discursului, determină corecțiile și toate formele de autocenzură; concesii pe care noi le acordăm unui univers social prin însuși faptul de a accepta să ne facem acceptabili de către el.

---

[15] Ceea ce echivalează cu a da un adevărat sens noțiunii de „acceptabilitate", pe care lingviștii o introduc, uneori, doar pentru a scăpa de abstracțiunea noțiunii de „gramaticalitate", fără a extrage, însă, nici o *consecință*.

Ca urmare a faptului că semnele lingvistice sunt și niște bunuri menite să primească un preț, niște puteri capabile să asigure un credit (variabil în funcție de legile pieței pe care sunt plasate), producția lingvistică este afectată inevitabil de anticiparea sancțiunilor pieței: toate expresiile verbale, indiferent că e vorba de vorbele schimbate între doi prieteni, de discursul de aparat al unui purtător de cuvânt autorizat sau de o recenzie științifică, poartă marca condițiilor de receptare și își datorează o parte a proprietăților (chiar și la nivelul gramaticii) faptului că, pe baza unei anticipări practice a legilor pieței avute în vedere, autorii lor, cel mai adesea fără s-o știe sau s-o vrea anume, se străduiesc să maximizeze profitul simbolic pe care-l pot obține de pe urma unor practici inseparabil destinate comunicării și expuse evaluării[16]. Altfel spus, piața fixează prețul unui produs lingvistic determinat, ca natură, deci ca valoare obiectivă, tocmai de anticiparea practică a acestui preț; iar raportul practic cu piața (dezinvoltură, timiditate, încordare, încurcătură, tăcere etc.), care contribuie la întemeierea sancțiunii pieței, conferă, astfel, o aparentă justificare acestei sancțiuni al cărei produs, parțial, este.

Fiind vorba de o producție simbolică, constrângerea pe care piața o exercită prin intermediul anticipării șanselor de profit îmbracă, în mod natural, forma unei *cenzuri* anticipate, a unei autocenzuri, care determină nu numai modul de a vorbi, adică alegerea limbajului – așa-numitul *code switching* caracteristic situațiilor de bilingvism – ori a „nivelului" de limbaj, ci și ceea ce se va putea și ceea ce nu se va putea spune[17].

---

[16] Asta înseamnă că înțelegerea completă a unui discurs savant (a unui text literar, de exemplu) presupune, în primul rând, cunoașterea condițiilor sociale de producere a competenței sociale (nu doar lingvistice) a producătorilor care angajează în fiecare dintre producțiile lor totalitatea proprietăților de care dispun (a celor care le definesc poziția în structura socială, ca și în structura câmpului de producție specializat) și, în al doilea rând, cunoașterea condițiilor *aplicării* acestei competențe, a legilor specifice pieței avute în vedere care, în cazul particular la care ne referim, coincide cu câmpul de producție însuși (caracteristica fundamentală a producției savante constituind-o tocmai faptul că are drept clientelă ansamblul celorlalți producători, adică niște concurenți).

[17] Dat fiind că munca de reprezentare și de punere în formă constituie condiția *sine qua non* a accesului la existență a intenției expresive, intenția însăși de a surprinde un conținut în stare brută, care s-ar menține, invariant, de-a lungul diferitelor puneri în formă, este lipsită de sens.

E ca și cum, în fiecare situație particulară, norma lingvistică (legea de formare a prețurilor) ar fi impusă de către deținătorul competenței celei mai apropiate de competența legitimă, adică de către locutorul dominant din cadrul interacțiunii, și aceasta într-un mod cu atât mai strict cu cât gradul de oficialitate al schimbului este mai mare (în public, într-un loc oficial etc.); ca și cum efectul de cenzură care se exercită asupra locutorului dominat și necesitatea, pentru el, de a adopta modul de exprimare legitim (franceza, în cazul unui vorbitor de dialect) ori de a tinde spre el ar fi cu atât mai puternic resimțite, indiferent de alte considerente, cu cât *distanța* dintre capitaluri este mai mare – în timp ce această constrângere dispare între deținătorii unui capital simbolic și lingvistic echivalent (între țărani, de pildă). Situațiile de bilingvism ne permit să observăm, într-un mod aproape experimental, variațiile limbii utilizate în funcție de relația dintre interlocutori (și dintre instrumentele lor de expresie) în structura repartizării capitalului propriu-zis lingvistic și a celorlalte specii de capital. Astfel, într-o serie de interviuri realizate în 1963 într-un sat din Béarn, aceeași persoană (o femeie în vârstă dintr-un cătun), care se adresează în „franceză dialectalizată" unei tinere negustorese din orășel, originară dintr-un alt oraș din Béarn (mai „citadină" deci, și putând să ignore sau să se prefacă a ignora bearneza), îi vorbește, imediat apoi, în bearneză unei femei de la oraș, originară însă tot dintr-un cătun și apropiată ca vârstă, apoi într-o franceză puternic „corectată" unui mic funcționar din oraș și, în sfârșit, în bearneză unui cantonier din oraș, originar din zona cătunelor și aproximativ de aceeași vârstă. Se observă că anchetatorul, în calitate de citadin „instruit", nu poate să înregistreze decât o franceză puternic corectată sau tăcere și că folosirea dialectului bearnez la care el poate recurge, are ceva șanse să determine scăderea tensiunii pieței, rămânând însă, că vrea sau nu, o strategie de condescendență, de natură să creeze o situație la fel de artificială ca și situația inițială.

Cunoașterea și recunoașterea practică a legilor imanente ale unei piețe și a sancțiunilor prin care acestea se manifestă determină modificările strategice ale discursului, indiferent că e vorba de efortul de a „corecta" o pronunție devalorizată în prezența unor reprezentanți ai pronunției legitime și, în general, de toate corecțiile care manifestă tendința de a valoriza produsul lingvistic printr-o mai intensă mobilizare a resurselor disponibile sau, invers, de tendința de a recurge la o sintaxă mai puțin complicată, la fraze mai scurte, pe care psihosociologii au observat-o la adulții care se adresează unor copii. Discursurile sunt întotdeauna, în parte, niște *eufemisme* inspirate de grija de a „spune bine", de a „vorbi cum trebuie", de a produce produsele conforme cu cerințele unei anumite piețe, niște *formațiuni de compromis* rezultate dintr-o tranzacție între interesul expresiv (ceea ce trebuie spus) și *cenzura* inerentă unor raporturi de producție lingvistică particulare – indiferent că

e vorba de structura interacțiunii lingvistice ori de structura unui câmp specializat –, care i se impun unui vorbitor dotat cu o anumită competență socială, adică având o putere simbolică mai mult sau mai puțin importantă asupra acestor raporturi de forță simbolice[18].

Variațiile *formei* discursului, mai precis gradul în care aceasta e controlată, supravegheată, cizelată, retușată *în forma ei* (*formal*), depind, astfel, pe de o parte de *tensiunea obiectivă* a pieței, adică de gradul de *oficialitate* al situației și, în cazul unei interacțiuni, de mărimea distanței sociale (în structura repartizării capitalului lingvistic și a celorlalte specii de capital) dintre emițător și receptor, sau între grupurile lor de apartenență, și, pe de altă parte, de „sensibilitatea" locutorului la această tensiune și la cenzura pe care ea o implică, ca și de aptitudinea, strâns înrudită, de a răspunde unui grad înalt de tensiune printr-o expresie puternic controlată, deci puternic eufemizată. Altfel spus, forma și conținutul discursului depind de relația dintre un habitus (produs el însuși al sancțiunilor unei piețe cu un nivel determinat de tensiune) și o piață definită printr-un nivel de tensiune mai mult sau mai puțin ridicat, deci prin gradul de asprime al sancțiunilor pe care ea îl aplică celor care nu respectă „corecția" și „punerea în formă" pe care o presupune uzul oficial (*formal*). Astfel, de pildă, altfel decât raportându-le la niște variații ale tensiunii pieței nu văd cum am putea înțelege *variațiile stilistice* de felul celor pe care Bally[19] le exemplifică foarte bine prin această serie de expresii aparent substituibile, orientate fiind, toate, spre același rezultat practic: „Veniți!", „Vreți să veniți?", „Nu vreți să veniți?", „O să veniți, nu-i așa?", „Spuneți-mi că o să veniți!", „Dacă ați veni?", „Ar trebui să veniți!", „Veniți aici!", „Aici!", și cărora li s-ar mai putea adăuga: „Veți veni oare?", „Veți veni...", „Faceți-mi plăcerea de a veni...", „Faceți-mi onoarea de a veni...", „Fiți amabil, veniți...", „Vă rog să veniți!", „Veniți,

---

[18] Putem, astfel, să clasăm în rândul eufemismelor toate speciile de *dublu sens*, deosebit de frecvente în discursul religios, care permit ocolirea cenzurii numind lucrurile cărora nu li se poate spune pe nume într-o formă care permite ca ele să nu fie numite (cf. mai jos, Partea a patra, cap. II, „Cenzură și punere în formă"), ca și toate formele de *ironie*, care, negând enunțul prin modul de enunțare, produce de asemenea un efect de dublu sens – și de dublu joc –, permițând, în felul acesta, evitarea sancțiunilor unui câmp (asupra intenției defensive a ironiei, se poate vedea A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Éd. de Minuit, Paris, 1981, îndeosebi pp. 238-239).

[19] Ch. Bally, *Le langage et la vie*, Droz, Genève, 1965, p. 21.



vă rog!", „Sper că veți veni...", „Contez pe dumneavoastră...", și tot așa, la infinit. Echivalente din punct de vedere teoretic, aceste expresii nu sunt însă echivalente și din punct de vedere practic: fiecare dintre ele, atunci când e folosită la momentul potrivit, realizează forma optimală a compromisului dintre intenția expresivă – în cazul de față, insistența, amenințată să apară ca o intruziune abuzivă ori ca o presiune inadmisibilă – și cenzura inerentă unei relații sociale mai mult sau mai puțin asimetrice, încercând să profite la maximum de resursele disponibile, indiferent dacă acestea sunt deja obiectivate și codificate, precum formulele de politețe sau se află încă în stadiu virtual. E vorba de întreaga insistență „pe care ți-o poți permite", cu condiția s-o faci în „formele cuvenite". Acolo unde „Faceți-mi onoarea de a veni" se potrivește, „Ar trebui să veniți!" ar fi deplasată, prin excesul de dezinvoltură, iar „Vreți să veniți?", de-a dreptul „grosolană". În formalismul social, la fel ca și în formalismul magic, nu există decât o singură formulă, pentru fiecare situație în parte, care „acționează". Iar întregul travaliu al politeții nu urmărește decât să se apropie cât mai mult cu putință de formula perfectă care s-ar impune imediat, de la sine, dacă am dispune de o cunoaștere perfectă a situației de piață. Forma, și informația pe care ea o informează, condensează și simbolizează întreaga structură a relației sociale căreia ele își datorează existența și eficacitatea (faimoasa *illocutionary force*): ceea ce numim tact sau simț al măsurii constă în arta de a ține seama de poziția relativă a emițătorului și a receptorului în ierarhia diferitelor specii de capital, dar și în aceea a sexului și a vârstei și de limitele care se află înscrise în această relație și de a le încălca ritualic, dacă este nevoie, prin intermediul travaliului de eufemizare. Inexistentă în „Aici", „Veniți" sau „Veniți aici", atenuarea injoncțiunii este mai marcată în „Faceți-mi, vă rog, plăcerea de a veni". Forma utilizată pentru a neutraliza „incorectitudinea" poate fi întrebarea simplă („Vreți să veniți?") sau dublată prin negație („Nu vreți să veniți?"), care îi recunoaște interlocutorului posibilitatea refuzului sau o formulă a insistenței care se neagă pe sine declarând posibilitatea refuzului și valoarea care îi este recunoscută acceptării și care poate îmbrăca o formă familiară, potrivită între egali („Fiți amabil, veniți") sau „afectată" („Faceți-mi plăcerea de a veni") și chiar slugarnică („Faceți-mi onoarea de a veni") sau, în sfârșit, o interogare metalingvistică asupra însăși legitimității demersului („Pot să vă cer să veniți?", „Aș putea să-mi permit să vă cer să veniți?").



Ceea ce simțul social reperează într-o formă care constituie un fel de expresie simbolică a tuturor trăsăturilor sociologic pertinente ale situației de piață e tocmai ceea ce a orientat producerea discursului, adică ansamblul caracteristicilor relațiilor sociale dintre interlocutori și capacitățile expresive pe care locutorul putea să le investească în travaliul de eufemizare. Interdependența dintre forma lingvistică și structura relației sociale în care și pentru care a fost ea produsă se poate observa foarte bine în oscilațiile dintre *dumneavoastră* și *tu* care apar uneori atunci când structura obiectivă a relației dintre vorbitori (de exemplu, inegalitatea de vârstă și de statut social) intră în conflict cu vechimea și continuitatea, deci intimitatea și familiaritatea interacțiunii: totul se petrece, atunci, ca și cum noua ajustare a modului de expresie la relația socială s-ar căuta prin lapsusuri spontane sau calculate și prin glisări progresive care se încheie, deseori, printr-un fel de contract lingvistic menit a instaura oficial noua ordine expresivă: „Dacă ne-am tutui?". Însă subordonarea formei discursului față de forma relației sociale în care aceasta e folosită devine frapantă în situațiile de *coliziune stilistică*, adică atunci când vorbitorul este confruntat cu un auditoriu foarte eterogen din punct de vedere social sau, pur și simplu, atunci când există doi interlocutori care sunt atât de îndepărtați din punct de vedere social și cultural încât modurile de exprimare exclusive din punct de vedere sociologic la care ei apelează și care sunt în mod normal realizate, printr-o ajustare mai mult sau mai puțin conștientă, în spații sociale separate, nu mai pot fi produse simultan.

Ceea ce orientează producția lingvistică nu este gradul de tensiune al pieței sau, mai exact, gradul de oficialitate care o caracterizează, definit *in abstracto*, pentru un vorbitor oarecare, ci relația dintre un grad de tensiune obiectivă „medie" și un habitus lingvistic caracterizat el însuși printr-un grad aparte de „sensibilitate" față de tensiunea pieței; sau, altfel spus, anticiparea profiturilor, care abia dacă poate fi numită subiectivă, produs al întâlnirii dintre o obiectivitate, șansele medii, și o obiectivitate încoporată, dispoziția de a aprecia mai mult sau mai puțin strict aceste șanse[20]. Anticiparea practică a sancțiunilor promise este un

[20] Această anticipare se ghidează după niște manifestări vizibile, precum atitudinea interlocutorului, mimica sa, atentă sau indiferentă, arogantă sau prevenitoare, încurajările vocii și ale gestului sau semnele de dezaprobare. Diferite experimente de psihologie socială au demonstrat că viteza vorbirii, cantitatea

simț practic, cvasicorporal, privind adevărul relației obiective dintre o anumită competență lingvistică și socială și o anumită piață prin intermediul căreia se realizează această relație, și poate merge de la certitudinea sancțiunii pozitive, pe care se întemeiază *certitudo sui, siguranța de sine*, până la certitudinea sancțiunii negative, care condamnă la demisie și la tăcere, trecând prin toate formele de *nesiguranță* și *timiditate*.

Habitus lingvistic și hexis corporal

Definirea acceptabilității nu are la bază situația, ci relația dintre o piață și un habitus care este el însuși produsul istoriei întregii relații cu niște piețe. Într-adevăr, habitusul este legat de piață nu numai prin condițiile lui de achiziție, ci și prin condițiile lui de utilizare. N-am învățat să vorbim doar auzind vorbindu-se un anumit mod de a vorbi, ci și vorbind, deci oferind un mod determinat de a vorbi pe o piață determinată, adică prin schimburile lingvistice din sânul unei familii care ocupă o poziție anume în spațiul social și care propune, în felul acesta, *mimesis*-ului practic al noului venit niște modele și niște sancțiuni mai mult sau mai puțin îndepărtate de uzul legitim[21]. Am învățat valoarea pe care o primesc pe alte piețe (precum cea a Școlii) produsele oferite, cu toată autoritatea aferentă, pe piața originară. Sistemul de consolidări și de contraziceri succesive a constituit astfel, în fiecare dintre noi, un fel de simț al valorii sociale a ùzurilor lingvistice și al relației dintre diferitele ùzuri și diferitele piețe, care organizează toate percepțiile ulterioare ale unor produse lingvistice, ceea ce tinde să-i asigure o foarte mare stabilitate. (Știm că, în general, efectele pe care o nouă experiență poate să le exercite asupra habitusului depind de relația de „compatibilitate"

---

acesteia, vocabularul, complexitatea sintaxei etc. variază în funcție de atitudinea experimentatorului, adică în funcție de strategiile de consolidare selectivă la care acesta recurge.

[21] Învățarea limbii se realizează prin familiarizarea cu niște persoane care joacă niște roluri totale, a căror dimensiune lingvistică nu reprezintă decât unul dintre aspecte, niciodată izolat ca atare: de aici decurge, fără îndoială, puterea de evocare practică a anumitor cuvinte care, legate fiind de o întreagă postură corporală, de o atmosferă afectivă, retrezesc la viață o întreagă viziune asupra lumii, o întreagă lume; ca și atașamentul afectiv față de „limba maternă", ale cărei cuvinte, turnúri, expresii par a conține un „surplus de sens".

practică dintre această experiență și experiențele deja integrate în habitus sub formă de scheme de producție și de apreciere și că, în procesul de reinterpretare selectivă ce rezultă din această dialectică, eficacitatea informativă a oricărei noi experiențe tinde să scadă neîncetat.) Acest „simț al plasamentului" lingvistic comandă gradul constrângerii pe care un anumit câmp o va exercita asupra producției de discurs, impunându-le unora tăcerea ori un limbaj hipercontrolat, în timp ce altora le lasă libertățile unui limbaj sigur pe sine. Altfel spus, competența, care se dobândește în situație, prin practică, presupune, în mod inseparabil, stăpânirea practică a unui uz al limbii și stăpânirea practică a situațiilor în care acest uz al limbii e *socialmente acceptabil*. Simțul valorii propriilor produse lingvistice este o dimensiune fundamentală a simțului locului ocupat în spațiul social: raportul originar cu diferitele piețe și experiența sancțiunilor acordate propriilor producții constituie probabil, alături de experiența prețului acordat corpului propriu, una dintre mediațiile prin care se constituie acel soi de *simț al propriei valori sociale* care comandă raportul practic cu diferitele piețe (timiditate, dezinvoltură etc.) și, în general, întreaga manieră de a te prezenta în lumea socială.

Dacă fiecare vorbitor este în același timp producător și consumator al propriilor producții lingvistice, nu toți vorbitorii sunt, am văzut, în măsură să aplice propriilor lor producții schemele conform cărora le-au produs. Raportul nefericit pe care mic-burghezii îl întrețin cu propriile lor producții (în special cu propria pronunție, pe care o judecă, așa cum arată Labov, cu o asprime ieșită din comun), sensibilitatea lor deosebit de acută la tensiunea pieței și, prin chiar acest fapt, la corectitudinea lingvistică, a lor înșiși și a celorlalți[22], care îi împinge la hipercorectitudine, nesiguranța care ajunge la paroxism în ocaziile oficiale, generând „incorectitudinile" prin hipercorectitudine sau îndrăznelile angoasate ale dezinvolturii forțate, sunt efectul unui divorț între schemele de producție și schemele de apreciere: divizați, oarecum, împotriva lor înșiși, mic-burghezii sunt în același timp cei mai „conștienți" de adevărul obiectiv al propriilor produse (acela care se definește în ipoteza savantă a pieței perfect unificate) și cei mai îndârjiți să-l respingă, să-l nege, să-l contrazică prin strădaniile lor. Așa cum bine se poate vedea în acest caz,

[22] Diferite experimente de psihologie socială au arătat că mic-burghezii sunt mai pricepuți decât membrii claselor populare în a repera clasa socială după pronunție.

ceea ce se exprimă prin habitusul lingvistic este întregul habitus de clasă față de care habitusul lingvistic nu reprezintă decât o dimensiune, adică, de fapt, poziția ocupată, sincronic și diacronic, în structura socială. Hipercorectitudinea se înscrie, am văzut, în logica pretenției care îi împinge pe mic-burghezi să încerce să-și însușească înainte de vreme, cu prețul unei tensiuni constante, proprietățile dominanților; iar intensitatea cu totul aparte a nesiguranței și a anxietății în materie de limbă (ca și în materie de cosmetică sau de estetică) în rândul femeilor aparținând micii burghezii trebuie înțeleasă în aceeași logică: sortite, prin diviziunea muncii între sexe, să-și aștepte ascensiunea socială din partea propriilor capacități de producție și de consum simbolice, ele sunt încă și mai puternic înclinate să investească în achiziționarea competențelor legitime. Practicile lingvistice ale micii burghezii nu puteau să nu le atragă atenția celor care, asemenea lui Labov, le observau pe piețele deosebit de tensionate pe care le creează situația de anchetă: aflați în punctul maxim al tensiunii subiective, ca urmare a sensibilității lor ieșite din comun la tensiunea obiectivă (care este efectul unei distanțe foarte puternic marcate dintre recunoaștere și cunoaștere), mic-burghezii se deosebesc de membrii claselor populare, care, nefiind în măsură să impună libertățile vorbirii libere [*franc-parler*], rezervate în exclusivitate uzului intern, nu pot recurge decât la formele dereglate ale unui limbaj *împrumutat* sau la fuga în abținere și tăcere; ei se deosebesc, însă, la fel de mult și de membrii clasei dominante, al căror habitus lingvistic (mai cu seamă atunci când provin chiar din această clasă) e *norma realizată*, și care pot să manifeste întreaga siguranță asociată coincidenței perfecte dintre principiile de apreciere și principiile de producție[23].

În acest caz, la fel ca, la extrema opusă, în cazul vorbirii libere populare [*franc-parler*] pe piața populară, între nevoia pieței și dispozițiile

---

[23] Ar trebui să împingem și mai departe aceste analize, pe de o parte examinând mai pe larg acele proprietăți ale mic-burghezilor – pertinente dacă vrem să înțelegem niște dispoziții lingvistice – precum traiectoria lor (ascendentă sau descendentă) care, furnizându-le experiența unor medii diferite, îi înclină, mai ales atunci când ajung să îndeplinească o funcție de intermediari între clase, spre o formă de conștiință cvasisociologică, și, pe de altă parte, examinând variațiile acestor proprietăți în funcție de niște variabile secundare precum poziția în spațiul claselor de mijloc și traiectoria anterioară (cf. *La Distinction* [*Critique sociale du jugement*, Éd. de Minuit, Paris, 1979], partea a treia, cap. VI). La fel, ar trebui să deosebim, și în sânul clasei dominante, diferite raportări la limbaj.



habitusului concordanța este totală: legea pieței nu are nevoie să se impună printr-o constrângere sau printr-o cenzură exterioară dat fiind că se realizează prin intermediul unui raport cu piața care este forma încorporată a acesteia. Atunci când structurile obiective cu care se confruntă coincid cu cele al căror produs este, habitusul devansează exigențele obiective ale câmpului. Aceasta este originea celei mai frecvente și mai bine ascunse forme de cenzură, aceea care constă în a plasa în poziții care implică dreptul la cuvânt agenți înzestrați cu dispoziții expresive dinainte „cenzurate", ca urmare a faptului că sunt coincidente cu exigențele înscrise în poziție. Sursă a tuturor trăsăturilor distinctive ale modului de expresie dominant, *relaxarea în încordare* este expresia unui raport cu piața care nu poate fi dobândit decât prin frecventarea precoce și durabilă a unor piețe caracterizate, chiar și în ocaziile curente, printr-un înalt nivel de încordare și prin acea atenție permanentă la formă și la forme ce definește „stilizarea vieții". E cert că, pe măsură ce urcăm în ierarhia socială, gradul de cenzură și, corelativ, de punere în formă și de eufemizare nu încetează să crească, și aceasta nu numai în ocaziile publice sau oficiale (așa cum se întâmplă în cazul claselor populare și, mai ales, al micii burghezii, care operează o opoziție marcată între cotidian și extracotidian), ci și în rutinele existenței de zi cu zi. Aceasta se poate vedea în modul de a se îmbrăca și de a mânca, dar și în modul de a vorbi, care tinde să elimine întâmplarea, relaxarea sau licența pe care ne-o acordăm în alte ocazii, atunci când suntem „între noi". Este ceea ce remarcă, indirect, Lakoff atunci când observă că modul de comportare care constă în a întreba pe față, în vizită la niște prieteni, care e prețul unui obiect („Hey, that's a nice rug. What did it cost?" – Ce covor frumos! Cât a costat?), care ar fi acceptabil în mediile populare (în care ar putea trece chiar drept un compliment), devine „deplasat" în interiorul burgheziei, în care ar trebui să îmbrace o formă atenuată („*May I ask* you what that rug cost?" – Pot să vă întreb cât a costat acest covor?)[24].

[24] Contrar a ceea ce spune Lakoff, forma pur gramaticală a atenuării poate să primească tot felul de substitute, cu titlul de element într-un ritual simbolic. Oricine a realizat un interviu știe că o întrebare „dificilă" se pregătește din timp și că modul cel mai sigur de a o „face să treacă" nu constă în a o învălui în perifraze și atenuări verbale – ceea ce ar avea drept efect, din contră, să atragă atenția asupra ei –, ci în a crea o atmosferă de complicitate, imprimând convorbirii, prin glume, zâmbete, gesturi, pe scurt, printr-o întreagă simbolică în raport cu care forma pur

Tocmai de acest grad mai înalt de cenzură – care pretinde, și într-un mod permanent, un mai înalt grad de eufemizare, un efort mai constant de *punere în formă* – se leagă faptul că stăpânirea practică a instrumentelor de eufemizare cerute în mod obiectiv pe piețele cele mai tensionate, precum piața școlară sau piața mondenă, crește pe măsură ce urcăm în ierarhia socială, adică pe măsură ce crește frecvența ocaziilor sociale în care suntem supuși (încă din copilărie) acestor exigențe, deci în măsură să dobândim practic mijloacele de a le satisface. Astfel, uzul burghez se caracterizează, după Lakoff, prin utilizarea a ceea ce el numește *hedges* precum *sort of, pretty much, rather, strictly speaking, loosely speaking, technically, regular, par excellence* etc. și, după Labov, prin recursul intensiv la *filler phrases*, locuțiuni substitutive precum *such a thing as, some things like that, particularly*[25]. Nu-i suficient să spui, așa cum face Labov, dintr-o preocupare de a reabilita limbajul popular care îl face să răstoarne, pur și simplu, tabla de valori, că aceste locuțiuni sunt răspunzătoare pentru verbozitatea (*verbosity*) și inflația verbală a discursului burghez. Inutile și de prisos din punctul de vedere al unei stricte economii a comunicării, ele îndeplinesc o funcție importantă în determinarea valorii unui mod de a comunica: pe lângă faptul că însăși supraabundența și inutilitatea lor atestă amploarea resurselor disponibile și raportarea dezinteresată la aceste resurse pe care ea o autorizează, ele funcționează, cu titlul de elemente ale unui *metalimbaj practic*, ca mărci ale *distanței neutralizante* care constituie una dintre caracteristicile modului burghez de raportare la limbă și la lumea socială; având efectul, după Lakoff, de a „înălța valorile intermediare și de a coborî valorile extreme" și, după Labov, de a „feri de orice eroare sau exagerare", aceste locuțiuni reprezintă o afirmare a capacității de a păstra distanța față de propriile tale cuvinte, deci față de propriile tale interese și, prin chiar acest fapt, față de cei care, neștiind să păstreze această distanță, se lasă purtați de propriile lor cuvinte, abandonându-se fără nici o reținere și cenzură în voia pulsiunii expresive. Un astfel de mod de exprimare, produs de și pentru piețe care cer „neutralitate axiologică", și nu doar în utilizarea

---

lingvistică nu constituie decât un element, o tonalitate globală capabilă să producă un efect euforizant și eufemizant.

[25] G. Lakoff, *Interview* with *Herman Parrett*, University of California, Mimeo, oct. 1973, p. 38; W. Labov, *Language in the Inner City*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, p. 219.

limbajului, e dinainte ajustat și la niște piețe care cer cealaltă formă de neutralizare și de ținere la distanță a realității (și a celorlalte clase, care sunt scufundate în ea) pe care o constituie stilizarea vieții, această punere în formă a practicilor care privilegiază maniera, stilul, forma în detrimentul funcției; el se potrivește, de asemenea, tuturor piețelor oficiale, ca și ritualurilor sociale în care necesitatea de a pune în formă și de a pune forme ce definește limbajul conform, oficial (*formal*), și se impune cu o strictețe absolută în detrimentul funcției comunicative, care poate fi anulată cu condiția să funcționeze logica performativă a dominației simbolice.

Nu din întâmplare investește distincția burgheză în modul de a se raporta la limbaj însăși intenția pe care o angajează în raportarea la corp. Simțul acceptabilității care orientează practicile lingvistice se află înscris în adâncul dispozițiilor corporale: întregul corp răspunde, atât prin postura, cât și prin reacțiile sale interne sau, mai exact, articulatorii, la tensiunea pieței. Limbajul este o tehnică a corpului, iar competența propriu-zis lingvistică, în special fonologică, este o dimensiune a hexisului corporal prin care se exprimă întregul raport cu lumea socială și întregul raport, socialmente instruit, cu lumea. Totul ne permite să presupunem că, prin intermediul a ceea ce Pierre Guiraud numește „stilul articulatoriu", schema corporală caracteristică unei clase determină sistemul trăsăturilor fonologice ce caracterizează o pronunție de clasă: poziția articulatorie cea mai frecventă este un element al unui *stil global de utilizare a gurii* (în vorbire, dar și în ceea ce privește mâncatul, băutul, râsul etc.), deci a hexisului corporal, care implică o *informare sistematică* a întregului aspect fonologic al discursului. Acest „stil articulatoriu", stil de viață devenit corp, asemenea întregului hexis corporal, constituie trăsăturile fonologice, deseori studiate izolat, fiecare dintre ele (*r*-ul de pildă) fiind pus în relație cu echivalentul său din alte pronunții de clasă într-o totalitate indivizibilă care trebuie aprehendată ca atare.

Astfel, în cazul claselor populare, el face parte, în mod evident, dintr-o raportare la corp dominată de refuzul „manierelor" și al „fițelor" (adică al stilizării și al punerii în formă) și de valorizarea virilității, dimensiune a unei dispoziții mai generale de a aprecia ceea ce e „natural"; iar Labov are, probabil, dreptate atunci când explică rezistența locutorilor masculini din New York față de impunerea limbii legitime prin faptul că aceștia asociază propriul mod de a vorbi sau, mai exact, de a se folosi de gură și de gâtlej atunci când vorbesc cu ideea de virilitate. Nu

este, probabil, întâmplător că uzul popular condensează opoziția dintre raportarea burgheză și raportarea populară la limbă prin opoziția, supradeterminată sexual, dintre *gura* [*la bouche*] mai degrabă închisă, strânsă, altfel spus, încordată și cenzurată și, prin asta, feminină, și *bot* [*la gueule*], larg deschis, pe față [*franchement*], „căscat" („a se prăpădi de râs" [*se fendre la gueule*]), altfel spus, destins și liber și, prin asta, masculin[26]. Viziunea, mai curând populară, asupra dispozițiilor burgheze sau, în forma lor caricaturală, mic-burgheze, repereazâ în postúrile fizice de încordare și de concentrare („a face fasoane" [*bouche fine*], „gură strânsă" [*pincée*], „buze subțiri" [*lèvres pincées*], „din vârful buzelor", „gură ca un cur de porumbel" [*bouche en cul de poule*]) indiciile corporale ale unor dispoziții generale față de ceilalți și față de lume (și, în special, dat fiind că e vorba de gură, față de hrană) precum aroganța și disprețul („a face nazuri" [*faire la bouche fine*], „a face fasoane" [*la petite bouche*]) și distanța afișată față de lucrurile corporale și față de cei care nu știu să-și impună această distanță. „Botul" [*la gueule*], din contră, este asociat dispozițiilor virile care, conform idealului popular, își au originea în certitudinea calmă a forței care respinge cenzurile, adică atât precauțiile și șiretlicurile, cât și „manierele", și care îi permite cuiva să se arate „natural" (botul se situează de partea naturii), să „joace cinstit" și să „vorbească pe șleau" sau, pur și simplu, să „facă mutre"; ea desemnează aptitudinea spre violența verbală identificată cu forța pur *sonoră* a discursului, deci a *vocii* („tare de gură", „răcnet" [*coup de gueule*], „gură mare", „gură bogată", „a face albie de porci" [*engueuler*], „a se înjura" [*s'engueuler*], „a răcni" [*gueuler*]), și spre violența fizică pe care aceasta o anunță, în special prin înjurătură („a-i sparge cuiva botul" [*casser la gueule*], „un pumn în gură", „tacă-ți fleanca") care, prin intermediul „botului", conceput indisociabil ca „sediu" al persoanei („mutră simpatică" [*bonne gueule*], „mutră antipatică" [*sale gueule*] și ca loc privilegiat al afirmării ei (să ne gândim la sensul unei expresii precum „a-ți da drumul la gură" sau „a deschide gura" în opoziție cu „a închide gura", „a-ți tăcea gura", „a tăcea din gură" etc.), îl vizează pe interlocutor în însăși sursa identității sale sociale și a imaginii sale de sine. Aplicând aceeași „intenție" locului

---

[26] Aproape că nici nu mai este nevoie să reamintim că o cenzură primordială precum aceea care privește chestiunile sexuale – și, în general, corporale – se impune cu o strictețe specială în cazul femeilor (sau, frumos exemplu al efectului de piață, în prezența femeilor).

ingestiei alimentare și locului emisiei discursive, viziunea populară, care percepe foarte bine unitatea dintre habitus și hexisul corporal, asociază botului acceptarea deschisă, pe față („a te îndopa", „a-ți umple gura" [*s'en foutre plein la gueule*], „a da de dușcă" [*se rincer la gueule*]) și manifestarea deschisă, pe față („a se prăpădi de râs", „a râde cu toată gura" [*se fendre la gueule*]), a plăcerilor elementare[27].

Pe de o parte, limbajul domesticit, cenzură devenită natură, care proscrie exprimările „grosolane", glumele „grele" și accentele „graseiante", merge mână în mână cu domesticirea corpului, care exclude orice manifestare excesivă a poftelor ori a sentimentelor (atât strigătele, cât și lacrimile și gesturile teatrale) și care supune corpul la tot felul de discipline și de cenzuri ce caută să-l denaturalizeze; pe de altă parte, „relaxarea tensiunii articulatorii" – care conduce, de pildă, conform unei observații a lui Bernard Laks, la căderea lui *r* și a lui *l* din finalul cuvintelor (și care constituie, fără îndoială, nu atât un efect al „neglijenței" și al „nepăsării"[28], cât expresia unui refuz de a „exagera", de a se conforma prea strict punctelor impuse cel mai strict de către codul dominant, chiar dacă, astfel, riscă să deplaseze efortul în altă zonă) – se asociază cu respingerea cenzurilor pe care buna-cuviință le exercită în special asupra corpului tabuizat, și vorbirii libere [*franc-parler*] ale cărei îndrăzneli sunt mai puțin nevinovate decât par deoarece, reducând umanitatea la natura comună – burtă, cur, sex, mațe, mâncare și rahat –, tinde să întoarcă lumea socială cu fundul în sus. Sărbătoarea populară așa cum

[27] Din punctul de vedere al dominanților, aceeași opoziție ar fi percepută, printr-o simplă inversare de semn, în logica dificultății și a „facilității", a „corectitudinii" și a neglijenței, a culturii și a naturii.

[28] Relația, intuitiv întrezărită, dintre „stilul articulatoriu" și stilul de viață, care face din „accent" un prevestitor atât de important în privința poziției sociale, le impune rarilor analiști care i-au rezervat un loc, precum Pierre Guiraud, niște judecăți de valoare lipsite de echivoc: „Acest «accent» comod, moale și lăbărțat"; „accentul «golănesc» este acela al gagiului care scuipă cuvintele din colțul gurii, printre chiștoc și comisura buzelor"; „acea consistență moale, vagă și, în formele ei cele mai joase, moleșită și abjectă" (P. Guiraud, *Le français populaire*, PUF, Paris, 1965, pp. 111-116). Ca toate manifestările habitusului, istorie devenită natură, pronunția și, în general, modul de raportare la limbaj sunt, pentru percepția comună, niște revelații asupra persoanei în adevărul ei natural: rasismul de clasă își află în proprietățile încorporate justificarea prin excelență a propensiunii sale de a naturaliza diferențele sociale.

o descrie Bahtin și, mai ales, criza revoluționară reamintesc, într-adevăr, prin explozia verbală pe care o favorizează, presiunea și represiunea pe care ordinea obișnuită le exercită în special asupra celor dominați prin intermediul constrângerilor și al controalelor, aparent lipsite de importanță, pe care le exercită politețea, care – prin intermediul variațiilor stilistice ale modurilor de a vorbi (formulele de politețe) ori ale poziției corpului în funcție de gradul de tensiune obiectivă al pieței – impune recunoașterea ierarhiilor dintre clase, sexe și vârste.

Se înțelege că, din punctul de vedere al claselor dominate, adoptarea stilului dominant apare ca o renegare a identității sociale și a identității sexuale, ca o repudiere a valorilor virile, constitutive pentru apartenența de clasă; e ceea ce face ca femeile să se poată identifica cu cultura dominantă fără a fi nevoite să se rupă de propria lor clasă într-un mod la fel de radical ca bărbații. „A-ți deschide gura (aia mare)" înseamnă a refuza să te supui (a „ți-o închide", a o face „să-ți tacă"), să manifești semnele de docilitate care constituie condiția mobilității. A adopta stilul dominant, în special o trăsătură atât de puternic marcată precum pronunția legitimă, înseamnă, într-o anumită măsură, a-ți renega de două ori virilitatea, pentru că însuși faptul adoptării pretinde docilitate, adică dispoziția pe care diviziunea sexuală a muncii (și diviziunea muncii sexuale) o impune femeii, și pentru că această docilitate înclină spre niște dispoziții ele însele percepute ca efeminate.

Atrăgând atenția asupra trăsăturilor articulatorii care, precum apertura, sonoritatea ori ritmul, exprimă cel mai bine, prin logica lor, dispozițiile de profunzime ale habitusului și, mai exact, hexisul corporal, sociolingvistica spontană evidențiază faptul că o fonologie diferențială n-ar trebui să uite niciodată să gândească trăsăturile articulatorii caracteristice unei clase sau unei fracțiuni, atât în selecția, cât și în interpretarea lor, în relație totodată cu celelalte sisteme prin raportare la care își dobândesc valoarea distinctivă, deci valoarea socială, și cu unitatea originar sintetică a hexisului corporal care se află la originea lor și care le face să reprezinte expresia etică sau estetică a necesității înscrise într-o condiție socială.

> Lingvistul, exersat într-o percepție anormal de acută – în special la nivel fonologic –, poate surprinde diferențe acolo unde agenții obișnuiți nu observă nici una. În plus, obligat să recurgă, pentru nevoile măsurării statistice, la criterii discrete (precum căderea finală a *r*-ului sau a *l*-ului), el ajunge la o percepere analitică foarte diferită, în logica ei, de cea aflată, în existența comună, la baza



judecăților clasificatorii și a delimitării grupurilor omogene: pe lângă faptul că trăsăturile lingvistice nu sunt niciodată clar autonomizate față de ansamblul proprietăților sociale ale locutorului (hexis corporal, fizionomie, cosmetică, îmbrăcăminte etc.), trăsăturile fonologice (sau lexicale, sau de alt fel) nu sunt niciodată autonomizate față de celelalte niveluri ale limbajului, judecata care clasifică un limbaj ca fiind „popular" ori o persoană ca fiind „vulgară" sprijinindu-se, ca orice predicație practică, pe niște ansambluri de indicii care nu ajung, ca atare, la suprafața conștiinței, chiar dacă cele care sunt desemnate prin intermediul stereotipului (precum *r*-ul „țărănesc" sau așa-numitul *„ceusse"* meridional) au o pondere mai mare.

Corespondența strânsă dintre modurile de utilizare a corpului, a limbii și, probabil, și a timpului se datorează faptului că, în cea mai mare parte, tocmai prin intermediul unor disciplinări și al unor cenzuri corporale și lingvistice, care implică deseori și o regulă temporală, reușesc grupurile să inculce virtuțile ce reprezintă forma transfigurată a necesității lor, iar „alegerile" constitutive pentru un raport cu lumea economică și socială ajung să fie încorporate sub formă de montaje durabile, fiind totodată sustrase, în parte, accesului conștiinței și al voinței [29].

Vara 1980



[29] Nu este, prin urmare, o întâmplare că un sistem școlar care, asemenea Școlii republicane, concepute în timpul Revoluției și realizate sub a Treia Republică, înțelege să modeleze complet habitusurile claselor populare se organizează în jurul inculcării unei raportări la limbaj (prin abolirea limbilor regionale etc.), a unei raportări la corp (discipline ținând de igienă, de consum – sobrietate – etc.) și a unei raportări la timp (calcul – economic –, economisire etc.).

Apendice

Ați spus cumva „popular"?[1]

Expresiile care conțin epitetul magic „popular" sunt protejate împotriva examinării de faptul că orice analiză critică a unei noțiuni care are o legătură mai apropiată sau mai îndepărtată cu „poporul" riscă să fie identificată imediat cu o agresiune simbolică la adresa realității desemnate – deci blamată imediat de toți cei care se simt datori să ia apărarea „poporului" și să-i îmbrățișeze cauza, asigurându-și în felul acesta profiturile pe care și apărarea „cauzelor juste"[2] le poate, mai ales în împrejurări favorabile, procura. Așa se întâmplă și cu noțiunea de „limbaj popular" care, la fel ca toate locuțiunile din aceeași familie („cultură populară", „artă populară", „religie populară" etc.), nu este definită decât relațional, ca ansamblul a ceea ce este exclus din limba legitimă, între altele prin acțiunea durabilă de inculcare și de impunere (asortată cu sancțiuni) pe care o exercită sistemul școlar.

Așa cum demonstrează cât se poate de clar dicționarele de argou sau de „franceză neconvențională", lexicul așa-zis „popular" nu este altceva decât ansamblul cuvintelor excluse din dicționarele limbii legitime sau care nu apar în acestea decât marcate cu „semne de utilizare" negative: *fam.*, familiar, „altfel spus, curent în limba vorbită obișnuită și în limba scrisă ceva mai liberă"; *pop.*, popular, „altfel spus, curent în mediile populare din orașe, dar blamat sau evitat de către întreaga burghezie cultivată"[3]. Pentru a defini cât mai riguros cu putință această „limbă populară" sau „neconvențională" – pe care nu vom avea decât de câștigat

[1] Apendicele la partea întâi, „Vous avez dit «populaire»?", a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46 (martie 1983), pp. 98-105.

[2] Faptul că, trebuie să recunoaștem, costurile obiectivării științifice sunt extrem de mari pentru un profit extrem de scăzut – sau chiar negativ – nu e lipsit de legătură cu stadiul cunoașterii în aceste domenii.

[3] *Petit Robert*, 1979, p. XVII.

dacă o vom numi, de-acum înainte, limba *pop.*, pentru a ne interzice să-i uităm condițiile sociale de producere – ar trebui, prin urmare, să precizăm ce anume înțelegem prin expresia „medii populare" și prin utilizare „curentă".

Asemenea conceptelor cu geometrie variabilă de „clasă populară", „popor" sau „muncitori", care își datorează virtuțile politice faptului că referentul le poate fi extins după voie, astfel încât să includă – în perioade electorale, de pildă – țăranii, cadrele și micii patroni, sau, dimpotrivă, restrâns doar la muncitorii din industrie și chiar la metalurgiști (și la reprezentanții lor titrați), noțiunea cu extensie indeterminată de „medii populare" își datorează virtuțile mistificatoare, în cadrul producției savante, faptului că oricine poate, ca într-un test proiectiv, să-i manipuleze inconștient extensia pentru a o ajusta propriilor interese, prejudecăți sau fantasme sociale. Așa se face că, atunci când se pune problema de a-i desemna pe vorbitorii „limbajului popular", toată lumea va fi de acord să se gândească la „mediu", în numele ideii că „durii" joacă un rol determinant în producerea și circulația argoului, fără ezitare exclus din dicționarele legitime. Nu se va uita nici includerea muncitorilor indigeni de origine citadină pe care termenul „popular" îi evocă aproape automat, fiind în schimb, fără mai multă justificare, excluși țăranii (probabil fiindcă se știe că sunt sortiți categoriei *reg.*, regionalism). Nimeni, însă, nu va sta măcar să se întrebe – și tocmai aici rezidă una dintre cele mai prețioase funcții ale acestor noțiuni bune la toate – dacă ar trebui sau nu să-i excludem pe micii comecianți, în special pe patronii de bistrou pe care imaginația populistă îi va da fără îndoială la o parte, când de fapt, în ceea ce privește atât vorbirea, cât și cultura, ei sunt indiscutabil mai aproape de muncitori decât de funcționari și de cadrele medii. Și este, oricum, cert că fantasma, alimentată mai mult de filmele lui Carné* decât de observații, care orientează cel mai adesea culegerile folcloriste ale transfugilor nostalgici spre cei mai „puri" dintre reprezentanții cei mai „autentici" ai „poporului", îi exclude fără examen pe toți imigrații, fie ei spanioli sau portughezi, algerieni sau marocani,

* Marcel Carné (1906-1996), regizor francez, celebru pentru reprezentarea unor medii pariziene populare, pe baza unor scenarii de Jacques Prévert, autor al unor filme precum *Le Quai de brumes*, *Hôtel du Nord* sau *Les Enfants du Paradis* (n. tr.).

malieni sau senegalezi, despre care știm că ocupă un loc mai important în populația muncitorilor din industrie decât în proletariatul imaginar[4].

Dacă supunem unei examinări asemănătoare populațiile despre care se presupune că produc sau consumă ceea ce numim „cultură populară" regăsim aceeași confuzie în coerența parțială pe care o ascund, aproape întotdeauna, *definițiile implicite*: „mediul", care juca un rol central în cazul „limbajului popular", va fi aici exclus, la fel ca *Lumpenproletariat*-ul, în timp ce eliminarea țăranilor nu va mai fi deloc ceva de la sine înțeles, deși coexistența dintre muncitori, inevitabili, și țărani nu este lipsită de dificultăți. În cazul „artei populare", așa cum ar demonstra în mod evident o examinare a acelei alte obiectivări a „popularului" care sunt „Muzeele de meșteșuguri și tradiții populare", „poporul", cel puțin până într-o epocă recentă, se reducea la țărani și la meșteșugarii rurali. Și ce să mai spunem despre „medicina populară" ori despre „religia populară"? Așa cum în cazul „limbii populare" nu te poți lipsi de „duri", nici în acest caz nu te poți lipsi de țărani și de țărănci.

Preocupați să o trateze ca pe o „limbă" – altfel spus, cu toată rigoarea rezervată, de obicei, limbii legitime –, toți cei care au încercat să descrie sau să scrie limba *pop.*, lingviști sau scriitori, s-au trezit că nu pot produce decât niște artefacte aproape fără nici o legătură cu vorbirea curentă pe care vorbitorii cei mai străini de limba legitimă o folosesc în schimburile lor interne[5]. Astfel, pentru a se conforma modelului dominant de dicționar, care nu trebuie să înregistreze decât cuvinte atestate „cu o frecvență și o durată apreciabile", autorii de dicționare ale limbii franceze neconvenționale s-au bazat în exclusivitate pe texte[6] și, operând o selecție în interiorul unei selecții, alterează esențial modurile respective de a vorbi, modificând frecvențele care fac toată diferența între niște moduri de vorbi și niște piețe mai mult sau mai puțin tensionate[7]; ei uită, între

---

[4] E cunoscut rolul pe care niște excluderi, conștiente sau inconștiente, asemănătoare au putut să-l joace în modul în care național-socialismul s-a folosit de cuvântul *völkisch*.

[5] Cf. H. Bauche, *Le langage populaire. Grammaire, syntaxe et vocabulaire du français tel qu'on le parle dans le peuple de Paris, avec tous les termes d'argot usuel*, Paris, Payot, 1920; P. Guiraud, *Le français populaire*, Presses Universitaires de France, col. „Que sais-je?", nr. 1172, Paris, 1965 (și, din aceeași perspectivă, H. Frei, *La grammaire des fautes*, Paris-Genève, 1929, Slatkine Reprints, Genève, 1971).

[6] Cf. J. Cellard și A. Rey, *Dictionnaire du français non conventionnel*, Hachette, Paris, 1980, p. VIII.

[7] Putem constata, de exemplu, că în discursul cules pe piața cea mai puțin tensionată – o convorbire între femei –, lexicul argotic lipsește aproape cu desăvârșire;





altele, că pentru a scrie o limbă vorbită care, precum cea a claselor populare, exclude intenția *literară* (și nu a-l transcrie sau a-l înregistra), trebuie să provii din situațiile și chiar din condiția socială în care ea e vorbită, și că interesul pentru „găselnițe", și chiar simplul fapt al culegerii lor selective, excluzând tot ceea ce se întâlnește *și* în limba standard, alterează structura frecvențelor.

Dacă, în ciuda incoerențelor și a incertitudinilor pe care le prezintă, dar și grație lor, noțiunile aparținând familiei „popularului" pot aduce atâtea servicii, inclusiv în discursul savant, e pentru că ele sunt profund încastrate în rețeaua de reprezentări confuze pe care subiecții sociali le produc pentru nevoile cunoașterii curente a lumii sociale, și a căror logică este cea a rațiunii mitice. Viziunea asupra lumii sociale, mai ales *percepția asupra celorlalți*, asupra hexisului lor corporal, asupra formei și volumului corpului lor, în special asupra feței lor, ca și asupra vocii, pronunției și vocabularului lor, se organizează, într-adevăr, în funcție de niște opoziții interconectate și parțial independente în legătură cu care ne putem face o idee trecând în revistă resursele expresive depozitate și conservate în limbă, îndeosebi în *sistemul dubletelor adjectivale* pe care utilizatorii limbajului legitim le folosesc pentru a-i clasifica pe ceilalți și a-i judeca în privința *calității*, în care termenul care desemnează proprietățile imputate dominanților reprezintă întotdeauna valoarea pozitivă[8].

Dacă știința socială trebuie să acorde un loc privilegiat științei cunoașterii obișnuite, curente, a lumii sociale nu este doar dintr-o intenție critică și pentru

---

el nu apare, în cazul observat, decât atunci când una dintre interlocutoare citează spusele unui bărbat („marș d'acilea"), despre care ea spune imediat: „așa discută el, e un vechi gagiu din Paris, are o meclă de șmecher, se dă mare cu șapca întotdeauna pe-o ureche, cel mai tare din parcare!". Puțin mai departe, aceeași persoană va folosi cuvântul „biștari" [*pognon*] imediat după ce reprodusese spusele unui patron de bistrou în care apărea respectivul (cf. Y. Delsaut, „L'économie du langage populaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, iulie 1975, pp. 33-40). Analiza empirică ar trebui să caute să determine sentimentul pe care vorbitorii îl au cu privire la apartenența unui cuvânt la argou ori la limba legitimă (în loc să impună definiția observatorului); așa am înțelege, printre altele, nenumărate trăsături descrise ca „greșeli", care sunt produsul unui sens al distincției prost plasat.

[8] E ceea ce face ca, sub aparența că se învârtește în cerc sau în gol, așa cum se întâmplă în cazul atâtor definiții circulare sau tautologice ale vulgarității și distincției, limbajul legitim să funcționeze, de cele mai multe ori, în avantajul dominanților.

a debarasa gândirea asupra lumii sociale de toate presupozițiile pe care aceasta tinde să le accepte prin intermediul cuvintelor obișnuite și al obiectelor pe care acestea le construiesc („limbaj popular", „argou", „grai" [*patois*] etc.). Ci și pentru că această cunoaștere practică, împotriva căreia trebuie să se construiască știința – încercând, în primul rând, s-o obiectiveze –, face parte integrantă din însăși lumea pe care știința vrea s-o cunoască: ea contribuie la construcția acestei lumi contribuind la construirea viziunii pe care agenții pot s-o aibă despre această lume și orientându-le, în felul acesta, acțiunile, în special pe cele care urmăresc s-o conserve sau s-o transforme. Astfel, o știință riguroasă a sociolingvisticii spontane pe care agenții o desfășoară pentru a anticipa reacțiile celorlalți și pentru a impune reprezentarea pe care ei vor s-o ofere despre ei înșiși ne-ar permite, între altele, să înțelegem mare parte din ceea ce, în practica lingvistică, este obiectul sau produsul unei intervenții conștiente, individuale sau colective, spontane sau instituționalizate: de exemplu, toate *corecțiile* pe care vorbitorii și le impun sau care le sunt impuse – în familie sau la școală – pe baza cunoașterii practice, înregistrată parțial în limbajul însuși („accent ascuțit", „marseilez", „de mahala" etc.), a corespondențelor dintre diferențele lingvistice și diferențele sociale, și plecând de la o reperare mai mult sau mai puțin conștientă a trăsăturilor lingvistice marcate sau remarcate ca imperfecte ori greșite (în special în toate îndreptarele lingvistice ale formei „Spuneți așa..., nu așa...!") sau, din contră, ca valorizante și distinse[9].

Noțiunea de „limbaj popular" este unul dintre produsele aplicării taxonomiilor dualiste care structurează lumea socială în funcție de categoriile înalt/jos (limbajul „de jos"), fin/grosolan (vorbe „groase", „grosolane") sau fin/gras (glumele „grase"), distins/vulgar, rar/comun, ținută/neglijență, pe scurt, cultură/natură (nu se vorbește oare de „limbă verde" și de „cuvinte crude"?). Aceste categorii mitice introduc o ruptură tranșantă, categorică, în continuumul vorbirilor, ignorând, de exemplu, toate suprapunerile și întrepătrunderile dintre vorbirea relaxată a locutorilor dominanți (limba *fam.*) și vorbirea încordată a locutorilor dominați (pe care observatori precum Bauche sau Frei o înscriu la *pop.*) și, mai ales, extrema diversitate a vorbirilor exilate, global, în clasa negativă a „limbajului popular[10]".

---

[9] Dat fiind rolul pe care sociolingvistica spontană și intervențiile exprese ale familiilor și ale școlii pe care ea le provoacă și le orientează îl joacă în conservarea sau transformarea limbii, o analiză sociolingvistică a schimbării lingvistice nu poate să ignore acest soi de *drept* sau de *cutumă lingvistică* de care ascultă în special practicile pedagogice.

[10] Acceptând diviziunea aflată la originea înseși noțiunii de „limbaj popular",



Dar printr-un soi de dublare paradoxală, care constituie unul dintre efectele curente ale dominației simbolice, dominații înșiși, sau cel puțin unele fracțiuni ale lor, pot să-și aplice propriului univers social niște principii de diviziune (precum puternic/slab, supus; inteligent/sensibil, senzual; tare/moale, suplu; drept, franc/răsucit, strâmb, șiret, abil, fals etc.) care reproduc în ordinea lor proprie structura fundamentală a sistemului opozițiilor dominante în materie de limbaj[11]. Această reprezentare a lumii sociale reia miezul viziunii dominante prin intermediul opoziției dintre virilitate și docilitate, forță și slăbiciune, bărbații adevărați, „durii", „tipii", și ceilalți, ființe feminine ori efeminate, sortite supunerii și disprețului[12]. Argoul, care a fost transformat în „limba populară" prin excelență, este tocmai produsul acestei dublări care ne face să-i aplicăm înseși „limbii populare" principiile de diviziune al căror produs este. Senzația obscură conform căreia conformitatea lingvistică ascunde o formă de recunoaștere și de supunere, capabilă să pună la îndoială virilitatea bărbaților care îi dau curs[13], combinată cu

Henri Bauche observă că „vorbirea burgheză, în uzul ei familiar, prezintă numeroase trăsături comune cu limba vulgară" (*op. cit.*, p. 9). Și mai departe: „Granițele dintre argou – diferitele argouri – și limbajul popular sunt uneori greu de stabilit. Destul de vagi, de asemenea, sunt și granițele dintre limbajul popular și limbajul familiar, pe de o parte, și, pe de altă parte, dintre limbajul popular propriu-zis și limbajul oamenilor vulgari, al oamenilor mărunți, al celor care, fără a fi propriu-zis din popor, sunt lipsiți de instrucție și de educație: al celor pe care «burghezii» îi califică drept comuni" (*op. cit.*, p. 26).

[11] Chiar dacă, din niște motive complicate, care ar trebui examinate, viziunea dominantă nu-i oferă un loc central, opoziția dintre masculin și feminin este unul dintre principiile pornind de la care sunt generate opozițiile cele mai tipice ale „poporului" ca plebe „feminină" versatilă și avidă de plăceri (conform opoziției dintre cap și pântec).

[12] Tocmai de aici derivă și ambiguitatea prezentă în exaltarea vorbirii „celor mai adevărați dintre adevărați": viziunea despre lume care se exprimă prin intermediul ei și virtuțile virile ale „celor mai duri dintre duri" își află prelungirea naturală în ceea ce s-a numit „dreapta populară" (cf. Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Seuil, Paris, 1978), combinație fascistoidă de rasism, naționalism și autoritarism. Devine, astfel, mult mai ușor de înțeles aparenta bizarerie pe care o reprezintă cazul lui Céline.

[13] Totul pare a sugera că, drept urmare a prelungirii școlarității, personajul „durului" se constituie, azi, încă de pe băncile școlii, și împotriva tuturor formelor de supunere impuse de către aceasta.

căutarea activă a abaterii distinctive [*écart distinctif*], care creează stilul, conduc la refuzul de „a exagera" (care ne face să respingem aspectele cele mai puternic marcate ale vorbirii dominante, în special pronunțiile și formele sintactice cele mai tensionate), ca și la o căutare a expresivității, întemeiată pe încălcarea cenzurilor dominante – în special în materie de sexualitate – și pe o voință de a te distinge de formele de expresie curente[14]. Încălcarea normelor oficiale, lingvistice sau de alt fel, e îndreptată cel puțin tot atât împotriva dominanților sau, *a fortiori*, împotriva dominației ca atare, cât și împotriva dominaților „obișnuiți", care le dau curs. Licența lingvistică face parte din *travaliul de reprezentare* și de punere în scenă pe care „durii", în special adolescenți, trebuie să-l depună pentru a impune în ochii celorlalți și ai lor înșiși imaginea „tipului" [*mec*] dezabuzat de orice și gata de orice care refuză să cedeze sentimentului și să se lase pradă slăbiciunilor sensibilității feminine. Și, de fapt, chiar dacă poate, divulgându-se, să întâlnească propensiunea tuturor dominaților de a reduce distincția, adică diferența specifică, la genul comun, adică la universalitatea biologicului, prin ironie, sarcasm și parodie, degradarea sistematică a valorilor afective, morale sau estetice, în care toți analiștii au recunoscut „intenția" profundă a lexicului argotic, reprezintă, mai presus de orice, o afirmare a aristocratismului.

Formă distinsă – inclusiv în ochii unora dintre dominanți – a limbii „vulgare", argoul este produsul unei căutări a distincției, dominată însă, și condamnată, în consecință, să producă efecte paradoxale, pe care nu le putem înțelege atunci când vrem să le închidem în alternativa dintre rezistență și supunere care comandă reflecția obișnuită cu privire la „limba (sau cultura) populară". E suficient, într-adevăr, să ieși din logica viziunii mitice ca să surprinzi efectele de contra-finalitate inerente oricărei poziții dominate: atunci când căutarea dominată a distincției îi împinge pe dominați să afirme ceea ce îi distinge, adică tocmai lucrul în

---

[14] Unul dintre efectele rasismului de clasă, pentru care toți „săracii", precum galbenii și negri, sunt la fel, constă în a exclude inconștient până și posibilitatea unei diferențe (în materie de tact, de invenție, de competență etc.) și a unei căutări a diferenței. Elogierea nediferențiată a „popularului", caracteristică populismului, îi poate face, astfel, pe unii să se extazieze de încredere în fața unor manifestări pe care „indigeni" le consideră inepte, imbecile sau grosolane, sau, ceea ce e totuna, îi poate împinge să nu rețină din „comun" decât ceea ce iese din obișnuit și să-l prezinte ca reprezentativ pentru vorbirea obișnuită.

numele căruia sunt dominați și constituiți ca vulgari conform unei logici asemănătoare celei care împinge grupurile stigmatizate să-și revendice stigmatul ca principiu al propriei identități, mai trebuie oare să vorbim de rezistență? Iar atunci când, invers, ei se străduiesc să piardă ceea ce îi marchează ca vulgari și să-și însușească ceea ce le-ar permite asimilarea, mai trebuie oare să vorbim de supunere?

Pentru a evita efectele modului de gândire dualist care ne face să opunem o limbă „etalon", măsură a tuturor limbilor, unei limbi „populare", trebuie să ne întoarcem la modelul oricărei producții lingvistice și să descoperim în el sursa extremei diversități a modurilor de vorbire, care rezultă din diversitatea combinațiilor posibile dintre diferitele clase de habitus lingvistic și de piețe. Dintre factorii determinanți ai habitusului care par pertinenți din punctul de vedere, pe de o parte, al unei propensiuni de a recunoaște (în ambele sensuri) *cenzurile* constitutive ale piețelor dominante sau de a profita de *libertățile obligatorii* pe care le oferă unele dintre piețele libere, și, pe de altă parte, al capacității de a satisface exigențele unora sau ale altora, putem, astfel, să reținem: *sexul*, sursă de raportări extrem de diverse la diferitele piețe posibile – și în special la piața dominantă –; *generația*, altfel spus modul de generare, familial și mai cu seamă școlar, a competenței lingvistice; *poziția socială*, caracterizată mai ales din punctul de vedere al compoziției sociale a mediului de muncă și al schimburilor socialmente omogene (cu dominați) sau eterogene (cu dominanți – în cazul, de exemplu, al personalului de serviciu) pe care îl favorizează; *originea* socială, *rurală* sau *urbană*, și, în acest ultim caz, *veche* sau *recentă*; și în sfârșit originea *etnică*.

Este evident că cel mai marcat refuz al supunerii și al docilității pe care le implică adoptarea modurilor legitime de a vorbi, se întâlnește în rândul bărbaților și, dintre ei, la cei mai tineri și mai puțin integrați, actual și mai cu seamă potențial, în ordinea economică și socială, ca în cazul adolescenților proveniți din familii imigrate. Morala forței (care își află împlinirea în cultul violenței și al jocurilor aproape sinucigașe – motocicletă, alcool sau droguri dure – prin care se exprimă raportarea la viitor a celor care nu au nimic de așteptat de la viitor) nu reprezintă, fără îndoială, decât una dintre modalitățile de a transforma necesitatea în virtute. Alegerea afișată a realismului și a cinismului, respingerea sentimentului și a sensibilității, identificate cu o sensibilitate feminină sau efeminată, acest soi de datorie a durității, pentru sine însuși și pentru

ceilalți, care duce la îndrăznelile disperate ale aristocratismului paria, nu sunt decât un mod de a te resemna cu ideea unei lumi fără ieșire, dominată de mizerie și de legea junglei, de discriminare și violență, în care moralitatea și sensibilitatea nu aduc nici un câștig[15]. Morala care transformă transgresiunea în datorie impune o rezistență afișată față de normele oficiale, lingvistice sau de alt fel, care nu poate fi susținută în permanență decât cu prețul unei tensiuni ieșite din comun și, mai ales în cazul adolescenților, cu sprijinul constant al grupului. La fel ca realismul popular, care presupune și produce ajustarea speranțelor la șanse, ea constituie un mecanism de apărare și de supraviețuire: cei care sunt constrânși să se plaseze în afara legii pentru a obține niște satisfacții pe care alții le obțin în limitele legalității, cunosc mai bine decât oricine costul revoltei. Așa cum foarte bine a remarcat Paul E. Willis, pozele și postúrile de bravadă (la adresa autorității, și în primul rând a poliției, de pildă) pot să coexiste cu un profund conformism față de ceea ce are legătură cu ierarhiile, și nu doar între sexe; iar duritatea ostentativă care impune respectul uman nu exclude câtuși de puțin nostalgia solidarității, și chiar a afecțiunii, care, în același timp suprasaturată și reprimată de schimburile puternic cenzurate din sânul bandei, se exprimă sau se trădează în momentele de abandon[16]. Argoul – tocmai acesta fiind, prin efectul de impunere simbolică, unul dintre motivele răspândirii lui mult dincolo de limitele „mediului" propriu-zis – constituie *una* dintre expresiile exemplare și, dacă se poate spune așa, ideale – de care expresia propriu-zis politică va trebui să țină seama, și cu care va trebui chiar să conlucreze – ale viziunii, edificate, în cea mai mare parte, împotriva „slăbiciunii" și „supunerii" feminine (sau efeminate), pe care bărbații cei mai lipsiți de capital economic și cultural o au despre propria lor identitate virilă și despre o lume socială plasată în totalitate sub semnul durității[17].

---

[15] Tinerii „duri" proveniți din familii imigrate reprezintă, probabil, un caz limită fiindcă împing până la o totală respingere a societății „franceze", simbolizată de școală și de rasismul cotidian, revolta adolescenților aparținând familiilor celor mai oropsite economic și cultural care își află, deseori, sursa în dificultățile, decepțiile și eșecurile școlare.

[16] P.E. Willis, *Profane Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978, în special pp. 48-50.

[17] Ca manifestare exemplară a acestui principiu de clasificare și a amplorii câmpului său de aplicație, va fi de ajuns să-l amintesc pe acel zidar (fost miner)

Cu toate acestea, nu trebuie să ignorăm profundele transformări pe care le suportă, ca funcție și semnificație, cuvintele și expresiile împrumutate atunci când trec în vorbirea obișnuită a schimburilor cotidiene: unele dintre produsele cele mai tipice ale cinismului aristocratic al „durilor" pot, astfel, în utilizarea lor comună, să funcționeze ca un fel de convenții neutralizate și neutralizante care le permit bărbaților să-și comunice, în limitele celei mai stricte pudori, afecțiunea, dragostea, prietenia sau, pur și simplu, să numească persoanele iubite, părinții, copiii, soția (folosirea, mai mult sau mai puțin ironică, a unor termeni de referință precum „șefa" [*la patronne*], „regina-mamă" sau „burgheza mea" permițând, de pildă, evitarea unor expresii precum „soția mea" sau simplul prenume, resimțite ca prea familiare)[18].

La extrema opusă în ierarhia dispozițiilor față de limba legitimă se întâlnesc, fără îndoială, femeile cele mai tinere și mai școlarizate, care, chiar dacă sunt legate prin meserie ori prin căsătorie de universul agenților slab dotați cu capital economic și cultural, au, fără îndoială, o sensibilitate față de cerințele pieței dominante și o capacitate de a răspunde acestor cerințe care le înrudește cu mica burghezie. Cât privește efectul de generație, el se confundă, în cea mai mare parte, cu efectul schimbărilor modului de generare, adică ale accesului la sistemul școlar, care reprezintă, fără doar și poate, cel mai important factor de diferențiere între vârste. Cu toate acestea, nu este cert că acțiunea școlară exercită efectul de omogenizare a competențelor lingvistice pe care ea și-l atribuie și pe care am fi tentați să i-l imputăm. Și aceasta în primul rând pentru că normele școlare de exprimare, atunci când sunt acceptate, pot rămâne circumscrise, ca aplicare, producțiilor școlare, orale și mai ales scrise; apoi, pentru că Școala tinde să repartizeze elevii în clase cât mai omogene posibil din punct de vedere al criteriilor școlare și, corelativ,

---

care, invitat să clasifice nume de meserii (în cadrul unui test conceput după modelul tehnicilor folosite pentru analiza componențială a termenilor de rudenie) și să dea un nume claselor astfel produse, trimitea cu un gest al mâinii la pachetul profesiunilor superioare, a căror paradigmă era pentru el prezentatorul de televiziune, spunând: „toți niște poponari" (anchetă realizată de Yvette Delsaut, Denain, 1978).

[18] În general, ca urmare a faptului că evocarea mai mult sau mai puțin brutală a chestiunilor sexuale și proiectarea aplatizantă a sentimentalului pe planul fiziologicului au, deseori, valoarea unor *eufemisme prin hiperbolă sau antifrază* care, invers decât litota, spun mai mult pentru a spune mai puțin, acest lexic își schimbă complet sensul atunci când schimbă piața, prin transcriere romanescă sau culegere lexicologică.

din punct de vedere al criteriilor sociale, astfel încât grupul de egali tinde să exercite niște efecte care, pe măsură ce coborâm în ierarhia socială a instituțiilor de învățământ și a secțiilor, deci a originilor sociale, se opun din ce în ce mai puternic efectelor pe care poate să le producă acțiunea pedagogică; în sfârșit, pentru că, paradoxal, creând grupuri durabile și omogene de adolescenți aflați în ruptură cu sistemul școlar și, prin el, cu ordinea socială, puși în situație de cvasiinactivitate și de iresponsabilitate prelungită[19], secțiile de surghiun cărora le sunt destinați copiii cei mai săraci – în special fiii de imigrați, mai ales maghrebieni – au contribuit, fără doar și poate, la a oferi condițiile cele mai favorabile pentru elaborarea unui fel de „cultură delincventă" care se exprimă, între alte manifestări, printr-un mod de a vorbi aflat în ruptură cu normele limbii legitime.

Nimeni nu poate să ignore în totalitate legea lingvistică sau culturală, și ori de câte ori intră într-un schimb cu deținători ai competenței legitime sau mai ales atunci când se trezesc puși într-o situație oficială, dominații sunt condamnați să recunoască practic, corporal, legile de formare a prețurilor cele mai defavorabile pentru producțiile lor lingvistice, care îi condamnă la un efort mai mult sau mai puțin disperat de corecție sau la *tăcere*. Cert este că piețele cu care ei se confruntă pot fi clasificate după gradul de autonomie, de la cele mai complet supuse normelor dominante (cum sunt cele care se instaurează în relațiile cu justiția, cu medicina sau cu școala) până la cele mai complet eliberate de aceste legi (de felul celor care iau naștere în închisori sau în bandele de tineri). Afirmarea unei contra-legitimități lingvistice și, implicit, producerea discursivă întemeiată pe ignorarea mai mult sau mai puțin deliberată a convențiilor și a convenienților caracteristice piețelor dominante nu sunt posibile decât în limitele unor *piețe libere*[*], guvernate de legi proprii de formare a prețurilor, adică în interiorul unor spații proprii claselor dominate, bârloguri sau refugii ale exclușilor din care dominanții sunt *de facto* excluși, cel puțin simbolic, și pentru deținătorii titrați ai

[19] Echivalentul acestei situații nu se întâlnea, până de curând, decât sub forma serviciului militar, care a fost, fără îndoială, unul dintre principalele locuri de producere și de inculcare a unor forme argotice de vorbire.

[*] În original, *marchés francs*, deci nu în sensul, liberal, de piețe necontrolate, dereglementate, ci de piețe scutite de taxe (n. tr.).

competenței sociale și lingvistice recunoscute pe aceste piețe. Argoul legat de „mediu", în calitatea lui de încălcare reală a principiilor fundamentale ale legitimității culturale, constituie o afirmare care decurge dintr-o identitate socială și culturală nu doar diferită, ci opusă, iar viziunea asupra lumii ce se exprimă prin ea reprezintă *limita* spre care tind membrii (masculini) ai claselor dominate în schimburile lingvistice *interne clasei*, în special cele mai controlate și mai susținute, precum cele din cafenele, care sunt complet dominate de valorile forței și ale virilității, una dintre singurele resurse de rezistență eficace, alături de politică, împotriva modurilor dominante de a vorbi și de a acționa.

Piețele interne se deosebesc, ele însele, în funcție de *tensiunea* ce le caracterizează și, prin asta, în funcție de gradul de cenzură pe care-l impun. Putem formula ipoteza că *frecvența* formelor cele mai căutate (ale argoului) scade pe măsură ce se diminuează tensiunea piețelor și competența lingvistică a vorbitorilor: minimă în schimburile *private* și familiare (în frunte cu schimburile din sânul familiei), în care independența față de normele vorbirii legitime e marcată mai ales prin libertatea mai mult sau mai puțin deplină de a *ignora* convențiile și conveniențele vorbirii dominante, ea își atinge, fără îndoială, gradul maxim în schimburile *publice* (aproape exclusiv masculine) care impun o adevărată *căutare stilistică*, așa cum se întâmplă în cazul duelurilor verbale și al supralicitărilor ostentative din anumite discuții de cafenea.

În pofida enormei simplificări pe care o presupune, acest model are meritul de a scoate în evidență extrema diversitate a discursurilor care apar practic în relația dintre diferitele competențe lingvistice, corespunzătoare diferitelor combinații ale trăsăturilor asociate producătorilor, cu diferitele clase de piețe. El permite însă, în plus, schițarea unui *program de observare metodică* și constituirea, ca atare, a cazurilor celor mai semnificative, între care se situează toate producțiile lingvistice ale vorbitorilor cei mai săraci în capital lingvistic: în primul rând, formele de discurs oferite de virtuozi pe piețele libere cele mai tensionate – adică publice –, în special argoul; în al doilea rând, exprimările produse pentru piețele dominante, adică pentru schimburile private dintre dominați și dominanți, sau pentru situațiile *oficiale*; acestea pot lua forma vorbirii încurcate sau deteriorate ca efect al intimidării sau pe aceea a *tăcerii*, singura formă de exprimare lăsată, de-atâtea ori, dominaților; și, în sfârșit, discursurile produse pentru schimburile familiare și private – dintre femei, de pildă –, aceste ultime două categorii de discurs fiind

întotdeauna excluse de către cei care, caracterizând producțiile lingvistice doar prin caracteristicile vorbitorilor, ar trebui, logic, să le includă în categoria „limbajului popular".

Efectul de cenzură pe care-l exercită orice piață relativ tensionată este vizibil în faptul că vorbele schimbate în locurile publice – rezervate *de facto* (cel puțin la anumite ore) bărbaților adulți din clasele populare, ca anumite cafenele – sunt puternic ritualizate și supuse unor reguli stricte: nu te duci la bistrou doar ca să bei, ci și ca să iei parte activ la un divertisment colectiv capabil să le procure participanților o senzație de libertate față de nevoile de zi cu zi, generând o atmosferă de euforie socială și de gratuitate economică la care consumul de alcool nu poate, evident, decât să contribuie. Te duci la bistrou ca să râzi și să-i faci și pe ceilalți să râdă, iar fiecare trebuie, în măsura posibilităților, să scoată la schimb vorbe de duh și glume sau, măcar, să contribuie la petrecere marcând reușitele celorlalți prin râsul sau exclamațiile sale aprobatoare („Asta-i tare!"). Să ai talentul unui om de viață, capabil să incarneze, cu prețul unui travaliu conștient de căutare și de acumulare, idealul „tipului haios" care desăvârșește o formă aprobată de sociabilitate, este o formă foarte prețioasă de capital. Astfel, un bun patron de bistrou identifică în stăpânirea convențiilor expresive potrivite acestei piețe – glume, istorioare, jocuri de cuvinte –, pe care poziția sa permanentă și centrală îi permite să le dobândească și să le exhibe, ca și în cunoașterea sa aparte în ceea ce privește atât regulile jocului, cât și particularitățile fiecărui jucător în parte – prenume, porecle, manii, defecte, specialități și talente de care poate să profite –, resursele necesare pentru a provoca, întreține, dar și tempera, prin incitări, relansări sau discrete chemări la ordine, schimburile capabile să producă atmosfera de efervescență socială pe care clienții săi vin s-o caute și pe care trebuie s-o aducă ei înșiși[20]: calitatea discuției oferite depinde de calitatea participanților, care ea însăși

---

[20] Micul comerciant – în special patronul de bistrou, mai cu seamă atunci când posedă virtuțile de sociabilitate care fac parte din exigențele sale profesionale –, nu face obiectul nici unei ostilități statutare din partea muncitorilor (contrar a ceea ce tind să presupună intelectualii și membrii micii burghezii cu capital cultural, despărțiți de această lume printr-o adevărată barieră culturală). El se bucură, foarte des, de o anumită autoritate simbolică – care poate să se exercite chiar și pe plan politic, chiar dacă subiectul ca atare este, tacit, tabu în discuțiile de cafenea – ca urmare a degajării și a siguranței pe care le datorează, între altele, bunăstării sale economice.

depinde de calitatea discuției, deci de cel care este centrul ei și care trebuie să știe să nege relația mercantilă afirmându-și voința și capacitatea de a se înscrie ca un participant oarecare în circuitul schimburilor – prin „rândul patronului"* ori partidele de 421** oferite obișnuiților –, contribuind astfel la suspendarea temporară a necesităților economice și a constrângerilor sociale pe care o așteptăm de la cultul colectiv al vieții bune[21].

Se înțelege că discursul prizat pe această piață nu le oferă aparența libertății totale și a firescului absolut decât celor care îi ignoră regulile și principiile: astfel, elocvența pe care percepția străină o aprehendează ca pe un soi de vervă nestăvilită nu este nici mai liberă, nici mai puțin liberă, în genul ei, decât improvizațiile elocvenței academice; nu ignoră nici căutarea efectului, nici atenția la public și la reacțiile lui, nici strategiile retorice menite a-i capta bunăvoința ori complezența; se bazează pe scheme de invenție și de exprimare verificate, apte însă să le dea celor care nu le dețin senzația că asistă la niște manifestări fulgurante ale fineții de analiză ori ale lucidității psihologice sau politice. Prin enorma redundanță pe care o tolerează retorica sa, prin locul pe care-l acordă repetării unor forme și formule ritualice care sunt manifestările obligatorii ale unei „bune educații", prin recursul sistematic la imaginile concrete ale lumii cunoscute, prin încăpățânarea obsesională cu care ține să reafirme, chiar și în cazul unor înnoiri formale, valorile fundamentale ale grupului, acest discurs exprimă și consolidează o viziune asupra lumii profund stabilă și rigidă; în cadrul acestui sistem de evidențe, neîncetat reafirmate și colectiv garantate, care îi atribuie fiecărei clase de agenți esența sa, deci locul și rangul, reprezentarea diviziunii muncii între sexe ocupă un loc central, și aceasta poate deoarece cultul virilității, adică al durității, al forței fizice și al frusteții ursuze, instituite ca semn de refuz electiv al rafinamentului efeminat, reprezintă una

* Rândul de băuturi pe care patronii de bistrouri obișnuiesc, într-un moment culminant al petrecerii, să-l ofere, „din partea casei", tuturor clienților de față (n. tr.).

** Joc popular, cu trei zaruri și mai multe jetoane, care se mai joacă și azi pe tejgheaua cafenelelor (n. tr.).

[21] Ar trebui verificat dacă, pe lângă patronii de cafenea, negustorii, în special acei profesioniști ai reclamei și ai flecărelii care sunt vânzătorii ambulanți din iarmaroace și piețe, dar și măcelarii și, într-un stil diferit, corespunzător unor structuri diferite de intervenție, frizerii, nu contribuie mai mult decât muncitorii, simpli producători *ocazionali*, la producția de „găselnițe".

dintre cele mai eficace modalități de luptă împotriva inferiorității culturale în care se regăsesc toți cei care se simt văduviți de capital cultural, indiferent dacă sunt, de altfel, bogați în capital economic, cum e cazul comercianților, sau nu[22].

La polul opus în clasa piețelor libere, piața schimburilor dintre apropiați, în special dintre femei, se deosebește prin faptul că însăși ideea de căutare și de efect lipsește aproape cu desăvârșire, făcând ca discursul care circulă aici să difere ca formă, așa cum am văzut, de cel din cadrul schimburilor publice de la cafenea: față de discursul legitim el se definește mai mult prin logica renunțării, a privațiunii, decât prin cea refuzului. Cât privește piețele dominante, publice și oficiale sau private, acestea le pun celor mai oropsiți din punct de vedere economic și cultural niște probleme atât de dificile încât, dacă am rămâne la definiția dată modurilor de vorbire și bazată pe caracteristicile sociale ale vorbitorilor pe care o adoptă în mod implicit adepții „limbajului popular", ar trebui să spunem că forma cea mai frecventă a acestui limbaj e tăcerea. De fapt, tot prin logica diviziunii muncii între sexe se rezolvă și contradicția ce rezultă din necesitatea de a înfrunta piețele dominante fără a căuta cu orice preț corectitudinea. Pentru că se admite (în primul rând de către femei, care se pot preface că deplâng acest fapt) că bărbatul se definește prin dreptul și datoria de constanță față de sine însuși care sunt constitutive pentru identitatea sa („este așa cum este"), el putând să păstreze o tăcere aptă să-i salveze onoarea virilă, femeii, socialmente definită ca suplă și supusă prin natură, îi revine deseori datoria de a face efortul necesar pentru a înfrunta situațiile periculoase – de pildă, aceea de a primi medicul, de a-i descrie simptomele și de a discuta cu el în privința

---

[22] Această reprezentare atribuie masculinului o natură socială – aceea a bărbatului „dur la necaz" și la „durere", zgârcit în confidențe și refuzând sentimentele și sensibilitatea, solid și fără fisuri, „dintr-o bucată", cinstit, deschis și fiabil, „pe care să te poți baza" etc. – pe care asprimea condițiilor de viață oricum i-ar impune-o, dar pe care el se simte dator s-o aleagă, pentru că se definește prin opoziție față de „natura" feminină, slabă, blândă, docilă, supusă, fragilă, schimbătoare, sensibilă, senzuală (și față de „contra-natura" efeminată). Acest principiu de di-viziune acționează nu numai în interiorul câmpului său specific de aplicație, adică în domeniul relațiilor dintre sexe, ci și în mod general, impunându-le bărbaților o viziune strictă, rigidă, pe scurt esențialistă, asupra propriei identități și, în general, asupra celorlalte identități sociale și, în felul acesta, asupra întregii ordini sociale.

tratamentului, de a face demersuri pe lângă învățătoare sau pe lângă asigurările sociale etc.[23] Rezultă că „greșelile", care derivă dintr-o căutare fără succes a corectitudinii ori dintr-o preocupare prost orientată pentru distincție și care, așa cum se întâmplă cu toți termenii deformați, în special medicali, sunt fără milă scoase în evidență de către mic-burghezi – și de către gramaticile „limbii populare" –, constituie fără îndoială, foarte des, apanajul femeilor (ele putând fi luate în râs de către bărbații „lor" – ceea ce constituie încă un mod de a le trimite pe femei înapoi la propria „natură" ființe care produc neplăceri și fasoane)[24].

De fapt, chiar și în acest caz, manifestările de docilitate nu sunt niciodată lipsite de ambivalență, ele amenințând să devină agresive la cel mai mic gest de ostilitate, la cel mai mărunt semn de ironie ori de distanță, transformându-se astfel în omagii forțate aduse dependenței statutare: cel care, intrând într-o relație socială mult prea inegală, adoptă într-un mod mult prea vizibil limbajul și manierele potrivite se expune riscului de a gândi și trăi reverența electivă ca pe o supunere forțată ori ca pe o slugărnicie interesată. Imaginea servitorului, obligat să se conformeze normelor dominante ale bunei-cuviințe verbale și ale ținutei vestimentare, bântuie toate relațiile dintre dominați și dominanți, în special schimburile de servicii, așa cum demonstrează problemele aproape insolubile pe care le pune „remunerarea". Iată de ce ambivalența față de dominanți și față de stilul lor de viață, atât de frecventă la bărbații care îndeplinesc funcții de serviciu, și care oscilează între înclinația spre conformitatea anxioasă și tentația de a-și permite familiarități și de a-i înjosi pe dominanți ridicându-se până la ei, reprezintă, fără îndoială, adevărul și limita relației pe care bărbații cei mai privați de capital lingvistic, condamnați la alternativa dintre grosolănie și slugărnicie, o întrețin cu modul dominant de exprimare[25]. Paradoxal, doar în ocaziile

---

[23] Se înțelege de la sine că aceste conduite sunt supuse variațiilor în funcție de nivelul de instruire al femeii și, mai ales, poate, în funcție de distanța nivelurilor de instruire dintre soți.

[24] Observăm că, în această logică, femeile sunt întotdeauna sortite greșelii, adică naturii lor (sucite). Exemplele ar putea fi înmulțite la nesfârșit: în cazul în care o femeie e mandatată să facă un demers, dacă reușește e pentru că era ceva ușor, dacă dă greș, pentru că n-a știut cum să procedeze.

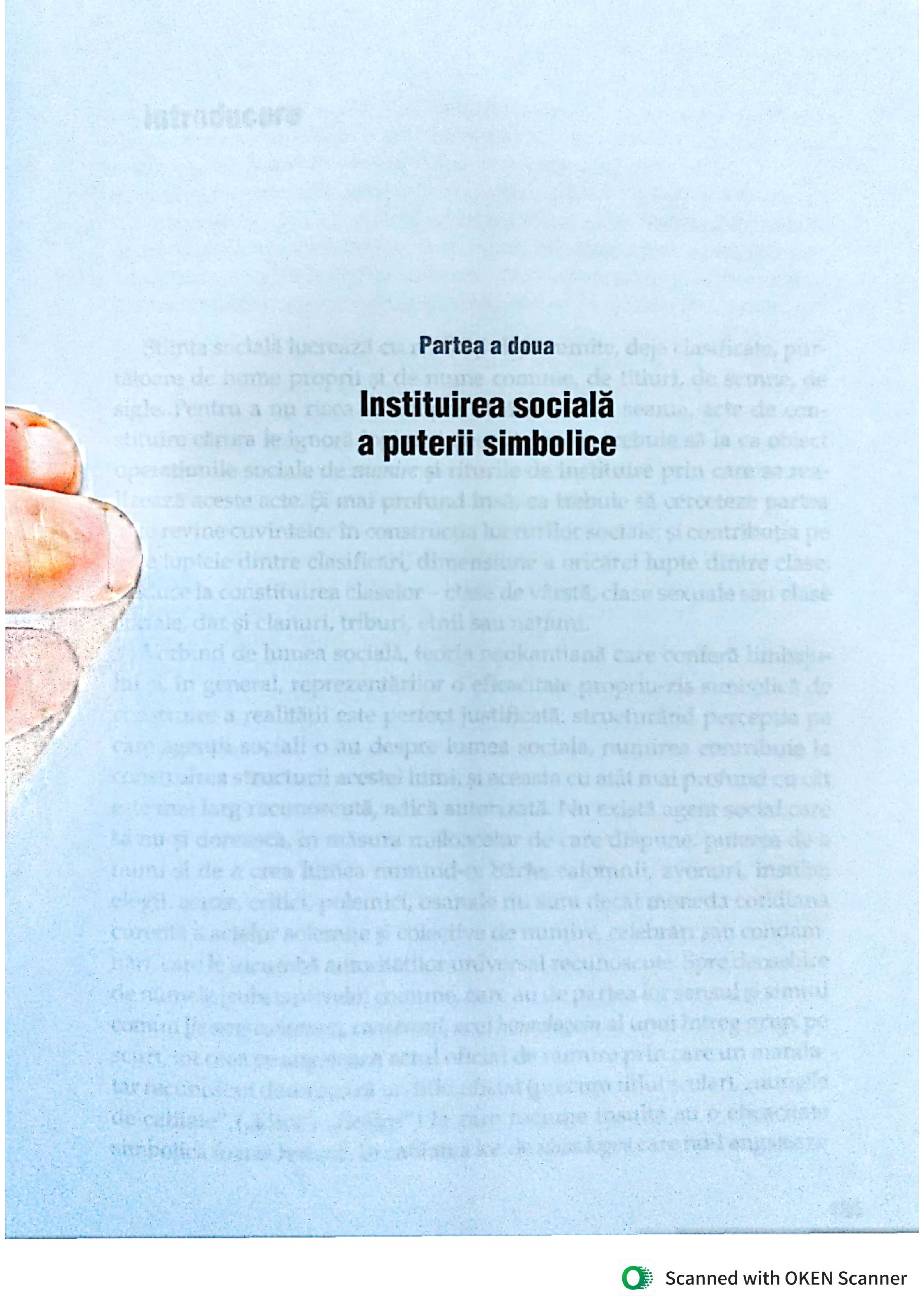
[25] Intenția de a murdări simbolic (prin injurie, bârfă sau provocare erotică, de exemplu) ceea ce e perceput ca inaccesibil ascunde cea mai teribilă expresie a recunoașterii superiorității. Așa se face că, după cum foarte bine arată Jean

a căror solemnitate justifică, în opinia lor, plasarea, fără a se simți ridicoli sau servili, în cel mai nobil registru – pentru a-și declara dragostea, de exemplu, sau pentru a-și manifesta simpatia în caz de doliu –, pot ei să adopte limbajul cel mai convențional, singurul potrivit, însă, după părerea lor, pentru a da glas lucrurilor grave, adică tocmai în cazul în care normele dominante cer abandonarea convențiilor și formulelor de-a gata pentru a putea să-ți manifești forța și sinceritatea sentimentelor.

Se dovedește, astfel, că producțiile lingvistice și culturale ale dominaților variază profund în funcție de înclinația și de capacitatea acestora de a profita de libertățile reglementate pe care le oferă piețele libere [*francs*] sau, dimpotrivă, de a accepta constrângerile pe care le impun piețele dominante. Ceea ce explică de ce, în realitatea polimorfă pe care-o obținem luând în considerare toate modurile de vorbire produse pentru toate piețele de către toate categoriile de producători, fiecare dintre cei care simt că au dreptul sau că este de datoria lor să vorbească de „popor" poate afla un suport obiectiv pentru propriile sale interese sau fantasme.



Starobinski, „vorbăria grosolană, departe de a reduce distanța dintre rangurile sociale, o menține și o agravează; sub aparența lipsei de respect și a libertății, ea abundă în sensul înjosirii, e o autoconfirmare a inferiorității". (E vorba de trăncănelile servitorilor în legătură cu Domnișoara de Breil – cf. J.-J. Rousseau, *Confessions*, III, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, „Pléiade", Paris, 1959, pp. 94-96 – așa cum le analizează Jean Starobinski în *La relation critique*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 98-154.)



Partea a doua

Instituirea socială a puterii simbolice

Introducere

Știința socială lucrează cu realități deja numite, deja clasificate, purtătoare de nume proprii și de nume comune, de titluri, de semne, de sigle. Pentru a nu risca să adopte, fără să-și dea seama, acte de constituire cărora le ignoră logica și necesitatea, ea trebuie să ia ca obiect operațiunile sociale de *numire* și riturile de instituire prin care se realizează aceste acte. Și mai profund însă, ea trebuie să cerceteze partea care revine cuvintelor în construcția lucrurilor sociale; și contribuția pe care luptele dintre clasificări, dimensiune a oricărei lupte dintre clase, o aduce la constituirea claselor – clase de vârstă, clase sexuale sau clase sociale, dar și clanuri, triburi, etnii sau națiuni.



Vorbind de lumea socială, teoria neokantiană care conferă limbajului și, în general, reprezentărilor o eficacitate propriu-zis simbolică de construire a realității este perfect justificată: structurând percepția pe care agenții sociali o au despre lumea socială, numirea contribuie la construirea structurii acestei lumi, și aceasta cu atât mai profund cu cât este mai larg recunoscută, adică autorizată. Nu există agent social care să nu-și dorească, în măsura mijloacelor de care dispune, puterea de a numi și de a crea lumea numind-o: bârfe, calomnii, zvonuri, insulte, elogii, acuze, critici, polemici, osanale nu sunt decât moneda cotidiană curentă a actelor solemne și colective de numire, celebrări sau condamnări, care le incumbă autorităților universal recunoscute. Spre deosebire de numele [substantivele] comune, care au de partea lor sensul și simțul comun [*le sens commun*], *consensul*, acel *homologein* al unui întreg grup, pe scurt, tot ceea ce angajează actul oficial de numire prin care un mandatar recunoscut decernează un titlu oficial (precum titlul școlar), „numele de calitate" („idiot", „ticălos") la care recurge insulta au o eficacitate simbolică foarte redusă, în calitatea lor de *idios logos* care nu-l angajează

decât pe autorul lor[1]. Ele împărtășesc însă cu cele dintâi o intenție pe care putem s-o numim performativă sau, mai simplu, magică: insulta, la fel ca numirea, face parte din clasa actelor de instituire și de destituire mai mult sau mai puțin întemeiate din punct de vedere social, prin care un individ, acționând în numele său ori în numele unui grup mai mult sau mai puțin important din punct de vedere numeric și social, atrage cuiva atenția că are o proprietate sau alta, atrăgându-i, prin chiar acest fapt, atenția că trebuie să se comporte în conformitate cu esența socială care îi este, în acest fel, atribuită.

Pe scurt, știința socială trebuie să înglobeze în teoria lumii sociale o teorie a efectului de teorie care, contribuind la impunerea unui mod mai mult sau mai puțin autorizat de a vedea lumea socială, contribuie la crearea realității acelei lumi: cuvântul și, cu atât mai mult, dictonul, proverbul și toate formele de expresie stereotipizate sau rituale sunt programe de percepție, și diferitele strategii, mai mult sau mai puțin ritualizate, ale luptei simbolice de zi cu zi, la fel ca marile ritualuri colective de numire sau, încă și mai clar, înfruntările de viziuni și de previziuni ale luptei propriu-zis politice, conțin o anumită pretenție de autoritate simbolică ca putere recunoscută social de a impune o anumită viziune asupra lumii sociale, altfel spus, asupra diviziunilor lumii sociale. În lupta pentru impunerea viziunii legitime, în care știința însăși se află, inevitabil, angajată, agenții dețin o putere proporțională cu capitalul lor simbolic, altfel spus cu recunoașterea pe care o primesc din partea unui grup: autoritatea pe care se bazează eficacitatea performativă a discursului este un *percipi*, o ființă cunoscută și recunoscută, care permite impunerea unui *percipere*, sau, mai exact, care permite propria impunere impunând oficial, adică în fața tuturor și în numele tuturor, consensul cu privire la sensul lumii sociale aflat la baza simțului comun.

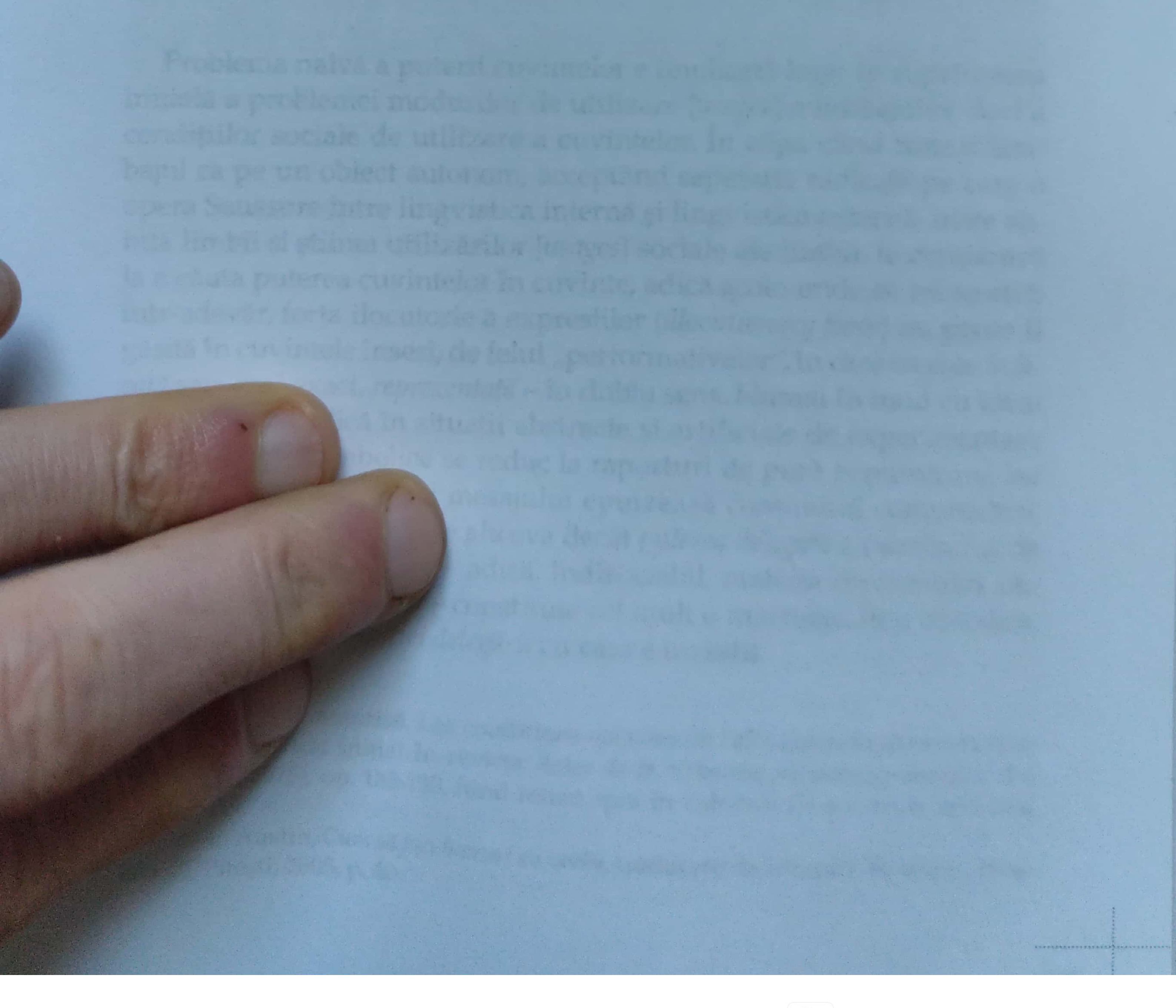
Misterul magiei performative se rezolvă, astfel, prin misterul ministerului (conform jocului de cuvinte atât de drag specialiștilor în drept canonic), adică prin alchimia *reprezentării* (în diferitele sensuri ale termenului) prin care reprezentantul creează grupul care-l creează: purtătorul de cuvânt înzestrat cu deplina putere de a vorbi și de a acționa în numele grupului, în primul rând asupra grupului însuși, prin magia

[1] În legătură cu discuția lingvistică despre insultă, se poate citi N. Ruwet, *Grammaire des insultes et autres études*, Le Seuil, Paris, 1982; J.-C. Milner, *Arguments linguistiques*, Mame, Paris, 1973.



cuvântului de ordine, este substitutul grupului care există doar prin această *procură*. Grup care s-a făcut om, el personifică o persoană fictivă, pe care o smulge din starea de simplu agregat de indivizi separați, permițându-i să acționeze și să vorbească, prin intermediul lui, „ca un singur om". În schimb, el primește dreptul de a vorbi și de a acționa în numele grupului, de a „trece drept" grupul pe care îl incarnează, de a se identifica cu funcția căreia i se „dă cu trup și suflet", dând astfel un corp biologic unui corp constituit. *Status est magistratus*, „Statul sunt eu".

Sau, ceea ce e totuna, lumea este reprezentarea mea.



1

Limbajul autorizat: condițiile sociale ale eficacității discursului ritualic*

> „Să presupunem, de pildă, că observ un vas ancorat în port, mă apropii, urc și izbesc sticla agățată de etravă, declar «Botez acest vas *Dl. Stalin*» și, ca să mă asigur, desfac cavaleții. Problema este că nu eu eram persoana în măsură să boteze vasul..."
>
> J.-L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe***

Problema naivă a puterii cuvintelor e implicată logic în suprimarea inițială a problemei modurilor de utilizare [*usages*] a limbajului, deci a condițiilor sociale de utilizare a cuvintelor. În clipa când tratezi limbajul ca pe un obiect autonom, acceptând separația radicală pe care o opera Saussure între lingvistica internă și lingvistica externă, între știința limbii și știința utilizărilor [*usages*] sociale ale limbii, te condamni la a căuta puterea cuvintelor în cuvinte, adică acolo unde ea nu se află: într-adevăr, forța ilocutorie a expresiilor (*illocutionary force*) nu poate fi găsită în cuvintele înseși, de felul „performativelor", în care ea este *indicată* sau, mai exact, *reprezentată* – în dublu sens. Numai în mod cu totul excepțional – adică în situații abstracte și artificiale de experimentare – schimburile simbolice se reduc la raporturi de pură comunicare, iar conținutul informativ al mesajului epuizează conținutul comunicării. Puterea cuvintelor nu este altceva decât *puterea delegată* a purtătorul de cuvânt, iar cuvintele lui – adică, indisociabil, materia discursului său și modul său de a vorbi – constituie cel mult o mărturie, una oarecare, printre altele, a *garanției delegării* cu care e investit.

---

* „Le langage autorisé. Les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel" a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6 (noiembrie 1975), pp. 183-190, fiind reluat apoi în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 103-119.

** J.-L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere de Sorana Corneanu, Paralela 45, Pitești, 2005, p. 40.



Noua liturghie sau nenorocirile virtuții performative*

„Vă mărturisesc că suntem total derutați de îndemnul de a părăsi bisericile pentru a celebra Sfânta Împărtășanie în mici comunități [1], *acasă* [2] *sau în capele* [2] *în care ne servim noi înșine* [1] *de o azimă adusă pe farfurii de către mireni* [1], *pentru a ne împărtăși acolo unde ne aflăm* [2] *etc." (p. 47).*

„Veți putea oricând să vă duceți să spuneți o rugăciune pentru biserica voastră. Dar ce sens ar mai avea această rugăciune într-o biserică din care sfânta taină ar lipsi [2]. *La fel de bine acea rugăciune poate fi spusă acasă" (p. 48).*

„În bisericuța noastră nu se mai oficiază slujba, care se ține într-o casă particulară [2]*" (p. 59).*

„Nu suntem deloc răsfățați în dioceza din B., îndurăm extravaganțele «bandei tinerilor abați» care, anul trecut, au avut ideea să organizeze prima comuniune solemnă, mai înainte de a o suprima cu totul, la Palatul Sporturilor [2], *chiar dacă în apropiere există două biserici mari și frumoase în care ar fi putut încăpea ușor toată lumea" (p. 66).*

---

* Toate citatele următoare trimit (prin indicarea, între paranteze, a paginii) la lucrarea lui R.P. Lelong, *Le dossier noir de la communion solennelle*, Mame, Paris, 1972. Cifrele dintre paranteze drepte exprimă una dintre erorile semnalate de către credincioși în modul de oficiere a liturghiei: [1] eroare de agent; [2] eroare de loc; [3] eroare de moment; [4] eroare de tempo; [5] eroare de comportament; [6] eroare de limbaj; [7] eroare de ținută; [8] eroare de instrument.



Acesta e principiul erorii căreia Austin (și, după el, Habermas) i-a furnizat cea mai desăvârșită expresie atunci când i se pare că descoperă în discursul însuși, adică în substanța propriu-zis lingvistică – dacă ni se permite expresia – a cuvântului, principiul eficacității cuvântului. A încerca să înțelegi lingvistic puterea manifestărilor lingvistice, a căuta în limbaj principiul logicii și al eficacității *limbajului de instituire* înseamnă a uita că limbajul își primește autoritatea din afară, așa cum reamintește concret acel *skeptron* înmânat, la Homer, oratorului care urmează să ia cuvântul[1]. Această autoritate, limbajul cel mult o *reprezintă*, o manifestă, o simbolizează: există o retorică specifică tuturor discursurilor de instituire, adică a vorbirii oficiale a purtătorului de cuvânt autorizat exprimându-se în situații oficiale, cu o autoritate având aceleași limite ca și delegarea instituirii; caracteristicile stilistice ale limbajului preoților și al profesorilor și, în general, al tuturor instituțiilor – precum rutinizarea, stereotipizarea și neutralizarea – decurg din poziția pe care o ocupă în interiorul unui câmp concurențial acești depozitari ai unei autorități delegate. Nu e suficient să se afirme, așa cum se procedează uneori pentru a se evita dificultățile inerente unei abordări pur interne a limbajului, că modul în care se folosește de limbaj, într-o situație determinată, un vorbitor determinat, cu stilul, retorica și întreaga sa persoană socialmente marcată, adaugă cuvintelor niște „conotații" ce țin de un context particular, introducând în discurs surplusul de semnificat care îi conferă acestuia „forța ilocuționară". În realitate, modul de utilizare a limbajului, adică atât maniera, cât și materia discursului, depinde de poziția socială a vorbitorului, care determină accesul pe care acesta poate să-l aibă la limba instituției, la vorbirea oficială, ortodoxă, legitimă. Tocmai accesul la instrumentele legitime de expresie, deci participarea la autoritatea instituției, face *întreaga* diferență – ireductibilă la discursul însuși – dintre simpla impostură a unor *masqueraders* [travestiți] care deghizează afirmația performativă în afirmație descriptivă sau constatativă[2] și impostura autorizată a celor care fac același lucru cu autorizarea și autoritatea unei instituții. Purtătorul de cuvânt este un impostor înzestrat cu *skeptron*.

---

[1] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de Minuit, Paris, 1969, pp. 30-37.

[2] J.-L. Austin, tr. rom., ed. cit., p. 25.

„Mama mea a fost îngrozită de preotul de la ACI care voia să țină slujba pe masa din bucătăria ei [2]*" (p. 90).*

„Ce părere aveți, părinte, de împărtășania ținută dimineața [3] *și neurmată de nici o altă ceremonie* [5]*, ca la biserică?" „Ne vom petrece ziua stând la masă, mâncând și bând", mi-a spus, supărată, o mamă (p. 72).*

„În unele parohii din apropiere nu se mai face nimic. La noi, profesiune de credință după-amiaza [3]*, care abia dacă durează o oră* [4]*, fără slujbă și fără împărtășanie* [5]*, copiii merg la slujbă a doua zi* [3]*" (p. 87).*

„Ce se poate spune despre atitudinea anumitor preoți (a tuturor preoților din anumite parohii, probabil e ceva contagios) care nu-și manifestă prin nici un gest [5]*, îngenunchere sau măcar ușoară înclinare, respectul față de Pâinea și Vinul sfinte atunci când le iau sau le pun la loc în tabernacul" (p. 82).*

„Odinioară se spunea: «Nu ne lăsa să cădem în ispită», acum se spune [6]*: «Nu ne supune ispitei» sau «Nu ne duce în ispită». E monstruos, n-am putut să spun niciodată așa" (p. 50).*

Dacă, așa cum atrage atenția Austin, există enunțări care au nu doar rolul de a „descrie o stare de lucruri sau de a afirma un fapt oarecare”, ci și pe acela de a „executa o acțiune”, este pentru că puterea cuvintelor rezidă în nerostirea lor cu titlu personal de către cel care nu le este decât „purtător”: purtătorul de cuvânt autorizat poate să acționeze prin intermediul cuvintelor asupra altor agenți și, prin intermediul acțiunii acestora, asupra lucrurilor înseși doar pentru că vorbirea lui concentrează capitalul simbolic acumulat de grupul care l-a mandatat, al cărui *împuternicit* este. Legile fizicii sociale nu contrazic decât aparent legile fizicii și puterea pe care o dețin anumite *cuvinte de ordine* de a obține muncă fără cheltuire de muncă – ceea ce constituie însăși ambiția acțiunii magice[3] – își are temeiul în capitalul pe care grupul l-a acumulat prin munca sa, și a cărui punere eficace la lucru e subordonată unui întreg ansamblu de condiții, cele care definesc *ritualurile magiei sociale*. Cele mai multe dintre condițiile de îndeplinit pentru ca un enunț performativ să reușească se reduc la adecvarea dintre vorbitor – sau, mai bine zis, dintre funcția lui socială – și discursul pe care el îl pronunță: un discurs performativ este sortit eșecului ori de câte ori nu este pronunțat de către o persoană cu „puterea” să-l pronunțe, sau, în general, ori de câte ori „persoanele sau circumstanțele particulare” nu sunt „cele potrivite pentru invocarea procedurii respective[4]”, pe scurt, ori de câte ori vorbitorul nu are autoritatea de a emite cuvintele pe care le enunță. Însă, cel mai important este, poate, faptul că reușita acestor operațiuni de magie socială care sunt *actele de autoritate* sau, ceea ce e totuna, *actele autorizate*, depinde de conjugarea unui ansamblu sistematic de condiții interdependente ce compun ritualurile sociale.

Se observă că toate eforturile de a găsi în logica propriu-zis lingvistică a diferitelor forme de argumentare, de retorică și de stilistică principiul eficacității lor simbolice sunt sortite eșecului atâta timp cât ele nu stabilesc relația dintre proprietățile discursului, proprietățile celui care pronunță discursul și proprietățile instituției care îl autorizează să-l pronunțe. Încercarea lui Austin de a caracteriza enunțurile performative își

---

[3] Acțiunea magică extinde asupra *naturii* acțiunea prin cuvinte care operează, în anumite condiții, asupra oamenilor. Echivalentul, în ordinea acțiunii sociale, îl constituie întreprinderea care constă în a încerca să acționezi prin cuvinte în afara limitelor delegării încredințate (a vorbi în pustiu, în afara propriei parohii).

[4] J.-L. Austin, trad. rom., ed. cit., p. 34.



„Mi-a fost dat să aud: «Je vous salue Marie» tradus prin «J'te salue Marie»**, zilele trecute, într-o veche biserică gotică. Această tutuială [6] nu corespunde deloc spiritului limbii noastre franceze" (p. 86).*

*„Comuniune solemnă: totul s-a rezumat, după două zile de «Réco»***, la întoarcere la o Profesiune de credință la ora 5 seara [3] într-o sâmbătă [3], în haine de toate zilele [7] (fără slujbă [5], fără împărtășanie). Comuniunea «privată» se rezumă deja la o bucată de pâine [8] și... nici o spovedanie [5]!" (p. 87).*

„Sugerez ca încă de la «ridicați-vă» [5] să faceți o mențiune specială în legătură cu această atitudine de om grăbit [4] pentru a primi Sfânta Împărtășanie, e șocant" (p. 49).

„Nimeni nu anunță nimic, preotul poate apărea oricând [3], face totul de-a valma, în grabă, scoate azima din buzunar [5], și la treabă! Și încă trebuie să fim mulțumiți pentru că uneori vine câte-un mirean oarecare [1] cu Sfânta Taină într-o pudrieră [8] sau într-o cutiuță de pastile [8] vag aurită" (p. 120).

---

* Primul vers din versiunea franceză a *Ave Maria*; literal: Slavă ție, Maria! (n. tr.)

** Renunțarea la persoana a II-a plural transformă textul, reducându-i dimensiunea reverențioasă (n. tr.).

*** *Récollection*, reculegere în rugăciune și meditație (n. tr.).

datorează atât limitele, cât și interesul faptului că el nu face exact ceea ce crede că face, fapt care-l împiedică s-o facă până la capăt: crezând că aduce o contribuție la filosofia limbajului, el lucrează la elaborarea teoriei unei clase particulare de manifestări simbolice, pentru care discursul de autoritate nu este decât forma paradigmatică, și care își datorează eficacitatea specifică faptului că par a conține *în ele însele* principiul unei puteri care rezidă, de fapt, în condițiile instituționale ale producerii și receptării lor. Specificitatea discursului de autoritate (curs profesoral, jurământ etc.) ține de faptul că nu este suficient ca el să fie *înțeles* (în anumite cazuri, el poate să nu fie înțeles, fără ca prin asta să-și piardă puterea) și că el nu își exercită efectul propriu decât dacă este *recunoscut* ca atare. Această *recunoaștere* – însoțită sau nu de înțelegere – nu este acordată, ca de la sine înțeles, decât în anumite condiții care definesc utilizarea [*usage*] legitimă: discursul trebuie să fie rostit de către persoana legitimată să-l rostească, de deținătorul *skeptron*-ului, cunoscut și recunoscut ca abilitat și abil în producerea acestei clase particulare de discurs (preot, profesor, poet etc.); el trebuie să fie rostit într-o situație legitimă, adică în fața receptorilor legitimi (nu poți să citești o poezie dadaistă într-o ședință a Guvernului); în sfârșit, el trebuie enunțat în formele (sintactice, fonetice etc.) legitime. Condițiile pe care putem să le numim *liturgice*, altfel spus ansamblul prescripțiilor care impun *forma* manifestării publice de autoritate, eticheta ceremoniilor, codul gesturilor și rânduirea oficială a riturilor nu sunt, așa cum se poate vedea, decât un *element*, cel mai vizibil, dintr-un sistem de condiții dintre care cele mai importante, mai de neînlocuit produc dispoziția la recunoaștere ca necunoaștere* și credință, altfel spus delegarea de autoritate care conferă autoritate discursului autorizat. Atenția acordată exclusiv condițiilor formale ale eficacității ritualului ne face să uităm că aceste condiții rituale de îndeplinit pentru ca ritualul să funcționeze și pentru ca sacramentul să fie în același timp *valid* și *eficace* nu sunt nicicând suficiente cât timp nu sunt întrunite condițiile pentru recunoașterea acestui ritual: limbajul de autoritate nu guvernează niciodată altfel decât cu colaborarea celor pe care îi guvernează, așadar grație asistenței mecanismelor sociale capabile să producă această complicitate, întemeiată pe nerecunoaștere [*méconnaissance*], aflată la temelia oricărei autorități. Și pentru

* În original, *méconnaissance*: nu doar necunoaștere, lipsă de cunoaștere, ci și ne-re-cunoaștere, falsă cunoaștere (n. tr.).

„Pentru Sfânta Împărtășanie, a adoptat în mod deliberat următoarea desfășurare: credincioșii se așază în semicerc în spatele altarului și platoul cu azime sfinte trece din mână în mână. Apoi preotul întinde el însuși potirul (în fiecare duminică – crezusem că Sfântul Părinte făcuse o excepție). Neputând să accept să mă împărtășesc în mână [5] *(«Fiți sfinți, voi, cei care atingeți vasele Domnului»... Atunci, Domnul însuși?...), a trebuit să intru în îndelungi discuții și să mă cert ca să reușesc să primesc împărtășania în gură* [5]*" (pp. 62-63).*

„Iarna aceasta, când mi-am revenit după boală, lipsită de Sfânta Împărtășanie vreme de mai multe săptămâni, m-am dus într-o capelă ca să particip la slujbă. M-am trezit că mi se refuză [5] *Sfânta Împărtășanie pentru că nu am fost de acord s-o primesc în mână* [5] *și să mă împărtășesc din potir* [5]*" (p. 91).*

„Bunicul fetei care primea comuniunea era uluit de mărimea azimelor [8]*; fiecare dintre ele «putea ține loc de o gustare»" (p. 82).*

„Am fost într-o biserică în care preotul care oficia slujba invitase niște muzicieni moderni [1]*. Nu mă pricep la muzică, cântau, cred, foarte bine, dar acea muzică, după umila mea părere, nu îmbia deloc la rugăciune" (pp. 58-59).*

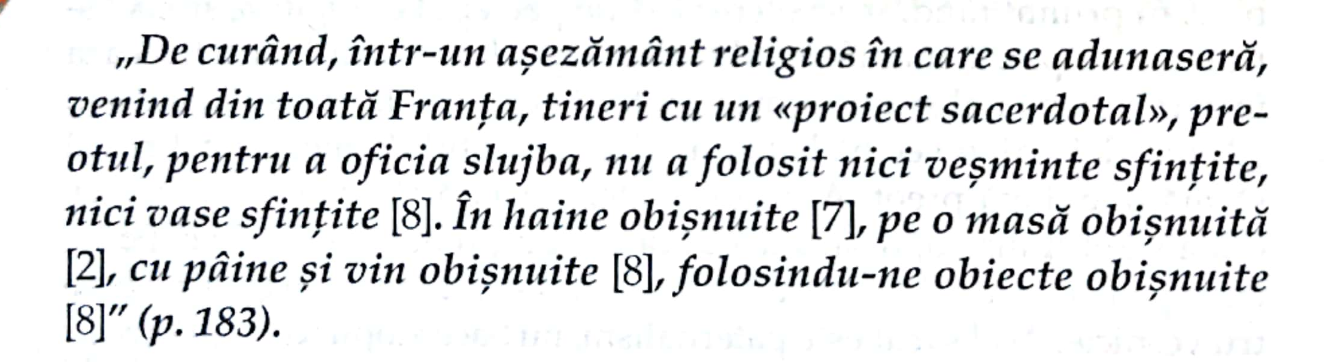
a arăta amploarea erorii lui Austin și a întregii analize strict formaliste a sistemelor simbolice, e suficient să observăm că limbajul de autoritate nu este decât limita limbii legitime, a cărei autoritate nu rezidă, așa cum vrea rasismul de clasă, în ansamblul variațiilor prozodice și articulatorii ce definesc pronunția distinsă, nici în complexitatea sintaxei ori în bogăția vocabularului, adică în proprietăți intrinseci ale discursului însuși, ci în condițiile sociale de producere și de reproducere a repartizării între clasele cunoașterii și ale recunoașterii limbii legitime.

Aceste analize își află o verificare aproape experimentală în concomitența dintre criza instituției religioase și criza discursului ritualic pe care ea îl susținea și care o susținea. Analiza austiniană a condițiilor de validitate și de eficacitate a enunțurilor performative pare extrem de fadă și de săracă, în ingeniozitatea ei pur formală, dacă o comparăm cu analiza și critica reale cu care criza Bisericii operează disociind componentele ritualului religios – agenți, instrumente, momente, locuri etc. –, până acum indisolubil legate într-un sistem la fel de coerent și de uniform ca și instituția însărcinată cu producerea și reproducerea lui. Din indignata enumerare a tuturor abaterilor de la liturghia tradițională se desprinde, în negativ, ansamblul condițiilor instituționale care trebuie reunite pentru ca discursul ritualic să fie *recunoscut*, adică receptat și acceptat ca atare. Pentru ca ritualul să funcționeze și să opereze, el trebuie, în primul rând, să se ofere și să fie perceput ca legitim, simbolistica stereotipizată manifestând tocmai faptul că agentul nu acționează în nume personal și din proprie autoritate, ci ca depozitar mandatat. „Acum doi ani, o vecină bătrână aflată pe patul de moarte mă roagă să mă duc după preot. Acesta sosește, dar fără sfânta comuniune și, după sfântul maslu, o sărută. «Dacă cer un preot în ultimele clipe nu o fac pentru ca el să mă sărute, ci ca să-mi dea hrana de călătorie pentru veșnicie. Acel sărut este paternalism, nu Sacerdoțiu sacru [*Ministère sacré*]»." Simbolismul ritualic nu acționează prin el însuși, ci doar datorită faptului că *reprezintă* – în accepția teatrală a termenului – delegarea: respectarea strictă a codului liturghiei uniforme care ordonează gesturile și cuvintele sacramentale constituie în același timp manifestarea și contraponderea contractului de delegare care face din preot deținătorul „monopolului utilizării bunurilor privitoare la mântuire"; din contră, abandonarea tuturor *atributelor simbolice* ale funcției [*magistère*] – sutana, limba latină, locurile și obiectele consacrate – dovedesc ruperea vechiului contract de delegare care-l lega pe preot de credincioși prin



„Anul acesta, comunianții noștri nu aveau nici carte, nici mătănii [8], *doar o foaie de hârtie pe care erau scrise cele câteva cântări pe care nici măcar nu le cunoșteau și care erau cântate de un grup de amatori* [1]*" (p. 79).*

„Adaug prin urmare o cerere în favoarea unor lucruri pe care nimeni nu mai dă doi bani: ritualurile sfinte [8] *(apă sfințită la intrarea în biserică, ramuri sfințite la Florii, se pare că sfințirea începe să fie eliminată...), închinarea la Sfânta Inimă (aproape suprimată), la Sfânta Fecioară, «mormintele» din Joia Sfântă, greu – dacă nu imposibil – de împăcat cu slujba de seară; bineînțeles, cântările gregoriene, cu atât de multe texte superbe, de care suntem privați; și rugăciunile publice din timpul procesiunilor de altădată etc." (p. 60).*



„De curând, într-un așezământ religios în care se adunaseră, venind din toată Franța, tineri cu un «proiect sacerdotal», preotul, pentru a oficia slujba, nu a folosit nici veșminte sfințite, nici vase sfințite [8]. *În haine obișnuite* [7], *pe o masă obișnuită* [2], *cu pâine și vin obișnuite* [8], *folosindu-ne obiecte obișnuite* [8]*" (p. 183).*

„Am putut vedea, la televizor, niște slujbe atât de neobișnuite... apropiate de sacrilegiu (pe măsuțe la Lille, Sfânta Împărtășanie (?) împărțită de femei [1] *în coșulețe* [8], *jazz* [5] *etc.), încât refuz, de-acum înainte, să mai urmăresc astfel de ceremonii incredibile!" (p. 158)*

intermediul Bisericii: indignarea credincioșilor reamintește faptul că acele condiții care conferă eficacitate ritualului nu pot fi întrunite decât de către o instituție care e învestită cu puterea de a-i controla modul de utilizare. În joc, în criza liturghiei, se află întregul sistem al condițiilor de întrunit pentru ca instituția care îi autorizează și îi controlează utilizarea și care asigură uniformitatea în timp și spațiu a liturghiei, asigurând conformitatea celor mandatați pentru a o susține, să funcționeze: criza limbajului trimite, prin urmare, la criza mecanismelor care asigurau producerea emițătorilor și a receptorilor legitimi. Credincioșii revoltați nu se înșală atunci când atribuie diversificarea anarhică a ritualului unei crize a instituției religioase: „Fiecare preot a devenit un mic Papă sau un mic episcop, iar credincioșii nu mai înțeleg nimic. Unii dintre ei, în fața tuturor schimbărilor în cascadă, nu mai cred că Biserica este piatra cea tare a credinței și că ea deține adevărul[5]". Diversificarea liturghiei, care este cea mai evidentă manifestare a redefinirii contractului de delegare care îl leagă pe preot de Biserică și, prin intermediul acesteia, de credincioși, nu este trăită atât de dramatic, de către o mare parte a credincioșilor și a corpului sacerdotal, decât pentru că trădează transformarea raporturilor de forță din sânul Bisericii (în special între preoțimea de rang și cea de rând), corelativă unei transformări a condițiilor sociale de reproducere a corpului sacerdotal (criza „vocațiilor") și a publicului de laici („decreștinare").

Criza liturghiei trimite la criza sacerdoțiului (și a întregului câmp clerical), care ea însăși trimite la o criză generală a credinței: ea dezvăluie astfel, printr-un demontaj aproape experimental, „condițiile de reușită" care le permit tuturor agenților angajați în rit să-l împlinească *în mod fericit*; și ea demonstrează, retrospectiv, că această „fericire" obiectivă și subiectivă se bazează pe o totală ignorare a acestor condiții, ignorare devenită, în măsura în care definește raportarea doxică la ritualurile sociale, condiția cea mai imperativă a împlinirii lor eficace. Magia performativă a ritualului nu funcționează complet decât dacă împuternicitul religios însărcinat cu săvârșirea lui în numele grupului acționează ca un fel de *intermediar* între grup și el însuși: grupul este cel care, prin intermediul său, exercită asupra lui însuși eficacitatea magică proprie enunțului performativ.

---

[5] R.P. Lelong, *op. cit.*, p. 183.

„Niște femei [1] *citesc epistolele cu voce tare, public, de la pupitru, sunt foarte puțin copii de cor sau deloc* [1] *și există, ca la Aleçon, femei care împart Sfânta Împărtășanie* [1]*" (p. 44).*

„... asta atunci când Sfânta Taină nu e împărțită ca o acadea de reclamă de către mireni [1], *în parohii în care e mai curând abundență decât penurie de preoți" (p. 49).*

„În momentul comuniunii, o femeie [1] *iese din rând, ia potirul și începe să-i împărtășească pe cei care asistă cu vin* [8]*" (p. 182).*



Eficacitatea simbolică a cuvintelor nu se exercită decât în măsura în care cel care o suportă îl recunoaște pe cel care o exercită ca întemeiat s-o exercite sau, ceea ce e totuna, se uită și se ignoră pe sine însuși, supunându-i-se, în calitate de coparticipant la întemeierea ei, prin recunoașterea acordată. Ea se bazează în totalitate pe credința aflată la temelia sacerdoțiului, a ministerului, acea ficțiune socială mult mai profundă decât credințele și misterele pe care ministerul le profesează și le garantează[6]: tocmai de aceea criza limbajului religios și a eficacității lui performative nu se reduce, așa cum se crede adesea, la prăbușirea unui univers de reprezentări; ea însoțește prăbușirea unei întregi lumi de relații sociale, căreia îi era constitutivă.



[6] Ritul propriu-zis religios nu este decât un caz particular al tuturor ritualurilor sociale a căror magie rezidă nu în discursuri și în conținuturile de conștiință care le însoțesc (în cazul de față, credințele și reprezentările religioase), ci în sistemul relațiilor sociale constitutive ritualului însuși, care îl fac posibil și eficient din punct de vedere social (între altele, în reprezentările și credințele pe care el le implică).

2
Riturile de instituire*

Prin noțiunea de rit de trecere, Arnold van Gennep a *numit*, a descris chiar, un fenomen social de mare importanță; nu cred că a făcut mult mai mult, așa cum nu au făcut nici cei care, asemenea lui Victor Turner, i-au reactivat teoria, propunând o descriere mai explicită și mai sistematică a *fazelor* ritualului. De fapt, după părerea mea, pentru a putea merge mai departe, trebuie să punem teoriei ritului de trecere niște întrebări pe care ea nu și le pune, privitoare în special la funcția *socială* a ritualului și la semnificația socială a liniei, a limitei a cărei depășire, transgresare o permite ritualul. Ne putem, într-adevăr, întreba dacă, punând accent pe trecerea temporală – de la copilărie spre vârsta adultă, de pildă –, această teorie nu maschează unul dintre efectele esențiale ale ritului, acela de a-i *separa* pe cei care l-au îndurat nu de cei care nu l-au îndurat încă, ci de cei care nu-l vor îndura în nici un fel, *instituind*, în felul acesta, o diferență durabilă între cei pe care acest rit îi privește și cei pe care nu îi privește. Iată de ce, în loc de rituri de trecere aș spune, mai curând, rituri de consacrare sau rituri de legitimare, ori, pur și simplu, *rituri de instituire* – dând acestui cuvânt sensul activ pe care el îl are, de exemplu, în expresia „instituirea unui moștenitor". Dar de ce să înlocuiești, astfel, un cuvânt cu altul? L-aș invoca pe Poincaré, care definea generalizarea matematică drept „arta de a da același nume unor lucruri diferite". Și care insista asupra importanței decisive a alegerii cuvintelor: atunci când limbajul a fost bine ales, spunea el, demonstrațiile făcute pentru un obiect cunoscut se aplică la tot felul de obiecte noi. Analizele pe care

* „Les rites d'institution" (transcriere a unei conferințe susținute cu ocazia unui colocviu despre „Riturile de inițiere azi" [*Les rites d'initiation aujourd'hui*] la Neuchâtel, în octombrie 1981) a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherche en science sociales*, 43 (iunie 1982), pp. 58-63, și a fost reluat apoi în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 121-134.



mă pregătesc să le avansez sunt produse prin *generalizarea* a ceea ce se degajă din analiza funcționării școlilor de elită (cf. „Épreuve scolaire et consécration sociale" [Probă școlară și consacrare socială], *Actes de la recherche en sciences sociales*, 39, septembrie 1981, pp. 3-70). Printr-un exercițiu într-o anumită măsură periculos, aș vrea să încerc să extrag proprietățile invariante ale ritualurilor școlare înțelese ca rituri de instituire.

A vorbi de rit de instituire înseamnă a afirma că orice rit tinde să consfințească sau să legitimeze, adică să facă să fie ignorată ca arbitrară și să fie recunoscută ca legitimă și naturală *o limită arbitrară*; sau, ceea ce e totuna, a opera în mod solemn, adică într-un mod licit și extra-ordinar, o încălcare a limitelor constitutive ale ordinii sociale și ale ordinii mentale care trebuie salvate cu orice preț – așa cum este diviziunea pe sexe atunci când e vorba de ritualurile de căsătorie. Marcând în mod solemn trecerea peste o linie care instaurează o diviziune fundamentală a ordinii sociale, ritul îi atrage atenția observatorului asupra trecerii (de unde și expresia „rit de trecere"), când importantă, de fapt, este linia. Căci ce desparte, într-adevăr, această linie? Un *înainte* și un *după*, firește: pe copilul necircumcis de copilul circumcis; și chiar ansamblul copiilor necircumciși de ansamblul adulților circumciși. În realitate, lucrul cel mai important, dar care trece neobservat, e tocmai separația pe care ea o operează între ansamblul celor pasibili de circumcizie – băieții, bărbații, copii sau adulți – de cei care nu sunt astfel, adică fetițele și femeile. Există, prin urmare, un ansamblu ascuns prin raportare la care se definește grupul instituit. Efectul major al ritului e tocmai cel care trece total neobservat: tratând în mod diferit bărbații și femeile, ritul *consacră* diferența, o instituie, instituind, prin chiar acest fapt, bărbatul ca bărbat, altfel spus circumscris, și femeia ca femeie, altfel spus nepasibilă de această operație ritualică. Iar analiza unui rit kabyl demonstrează cât se poate de clar: circumcizia îl separă pe tânărul băiat nu atât de copilăria lui sau de băieții copii încă, ci de femei și de lumea feminină, adică de mamă și de tot ceea ce îi este asociat acesteia, umedul, verdele, crudul, primăvara, laptele, fadul etc. Observăm în trecere că, din moment ce instituirea constă în a atribui proprietăți *de natură socială* astfel încât ele să apară ca proprietăți de natură naturală, ritul de instituire tinde în mod logic, așa cum au observat Pierre Centlivres și Luc de Heusch, să includă opozițiile propriu-zis sociale, precum opoziția masculin/feminin, în serii de opoziții cosmologice – cu instituirea unor relații precum bărbatul este pentru femeie ceea ce este soarele pentru lună –, ceea ce

reprezintă o modalitate foarte eficientă de a le naturaliza. În felul acesta, niște rituri diferențiate din punct de vedere social consfințesc diferența dintre sexe: ele constituie ca distincție legitimă, ca instituție, o simplă diferență de fapt. Separația realizată în cadrul ritualului (care operează el însuși o separație) exercită un efect de consacrare.

Știm noi însă cu adevărat ce înseamnă a consacra, și încă a consacra o diferență? Felul în care se operează consacrarea – pe care o voi numi magică – a unei diferențe și care sunt efectele ei tehnice? Faptul de a institui social, printr-un act de *constituire*, o diferență preexistentă – precum aceea care desparte sexele – să nu aibă, oare, decât efecte simbolice, în sensul pe care îl dăm acestui termen atunci când vorbim de dar simbolic, adică nule? Latinul spunea: înveți peștele să înoate. Dar este tocmai ceea ce face ritualul de instituire. El spune: acest bărbat este un bărbat – subînțelegând, ceea ce nu este de la sine înțeles, un adevărat bărbat. Tinde să facă din bărbatul cel mai scund, cel mai slab, pe scurt, cel mai efeminat un bărbat pe deplin bărbat, separat printr-o diferență de natură, de esență, de femeia cea mai masculină, cea mai înaltă, cea mai puternică etc. A institui, în acest caz, înseamnă a consacra, adică a sancționa și a consfinți, a sanctifica o stare de lucruri, o ordine deja existentă, așa cum face, tocmai, o *constituire* în sensul juridico-politic al termenului. *Învestirea* (aceea a cavalerului, a deputatului, a președintelui republicii etc.) constă în a sancționa și sanctifica, făcând-o *cunoscută* și *recunoscută*, o diferență (preexistentă sau nu), în a o face să existe ca diferență socială, cunoscută și recunoscută de către agentul învestit și de către ceilalți. Pe scurt, dacă nu vrea să interzică înțelegerea fenomenelor sociale celor mai importante, fundamentale, atât din societățile precapitaliste, cât și din propria noastră lume (diploma ține tot atât de mult de magie ca și amuletele), știința socială trebuie să țină seama de eficacitatea simbolică a riturilor de instituire; adică de puterea lor de a acționa asupra realului acționând asupra reprezentării realului. De exemplu, învestirea exercită o reală eficiență simbolică prin aceea că transformă în mod real persoana consacrată: în primul rând, pentru că transformă reprezentarea pe care și-o fac despre ea ceilalți agenți, în special comportamentul pe care ei îl adoptă față de ea (cea mai vizibilă dintre schimbări fiind acordarea titlurilor de respect și a respectului în mod real asociat acestei enunțări); și, apoi, pentru că transformă, prin chiar acest fapt, reprezentarea pe care persoana învestită o are despre ea însăși și comportamentele pe care ea se consideră obligată să le adopte



pentru a i se conforma. Conform acestei logici, putem înțelege efectul tuturor titlurilor sociale de credit sau de credință – englezii le numesc *credentials* – care, asemenea titlului de noblețe ori titlului școlar, multiplică, și încă durabil, valoarea deținătorului lor, multiplicând amploarea și intensitatea credinței în valoarea lor.

Instituirea este un act de magie socială care poate să creeze diferența *ex nihilo* sau – iar acesta este cazul cel mai frecvent – să exploateze, într-o anumită măsură, niște diferențe preexistente, precum diferențele biologice dintre sexe sau diferențele de vârstă, în cazul, de pildă, al instituirii moștenitorului în funcție de dreptul primului născut. În acest sens, asemenea religiei în definiția lui Durkheim, ea este „un delir bine întemeiat", o lovitură de forță simbolică, dar *cum fundamento in re*. Distincțiile cele mai eficiente din punct de vedere social sunt cele care par a se întemeia pe diferențe obiective (și mă gândesc, de pildă, la o noțiune precum cea de „graniță naturală"). Fapt este însă că, așa cum foarte bine se poate observa în cazul claselor sociale, aproape întotdeauna avem de-a face cu niște continuumuri, cu distribuții continue, ca urmare a faptului că diferite principii de diferențiere produc diferite împărțiri care nu pot fi niciodată suprapuse perfect. Și totuși, magia socială reușește întotdeauna să producă discontinuum din continuum. Exemplul prin excelență în această privință este cel al concursului, punct de plecare al reflecției mele: între ultimul admis și primul respins, concursul creează niște diferențe ca de la totul la nimic, și pentru toată viața. Unul va fi politehnician, cu toate avantajele aferente, celălalt nu va fi nimic. Nici unul dintre criteriile pe care le putem invoca pentru a justifica tehnic distincția (ca diferență legitimă) nobleței nu este total convenabil. De exemplu, cel mai prost scrimeur nobil rămâne nobil (chiar dacă imaginea lui are de suferit, în diferite grade, în funcție de tradițiile naționale și în funcție de epocă); invers, cel mai bun scrimeur plebeu rămâne plebeu (chiar dacă el poate să extragă din excelența lui într-o practică tipic „nobilă" o anumită formă de „noblețe"). La fel se poate spune despre fiecare dintre criteriile ce definesc noblețea într-un anumit moment al istoriei: ținută, eleganță etc. Instituirea unei identități, care poate fi un titlu de noblețe sau un stigmat („nu ești decât un..."), înseamnă impunerea unui nume, adică a unei esențe sociale. A institui, a atribui o esență, o competență înseamnă a impune un drept de a fi care este o datorie de a fi. Înseamnă a-i *semnala* cuiva cine este și că trebuie să se comporte în consecință. Indicativul, în acest caz, este un imperativ. Morala onoarei nu este decât o formă dezvoltată a formulei care constă în a spune despre un bărbat: „e bărbat". A institui,

a da o definiție socială, o identitate, înseamnă, în același timp, și a impune niște limite, iar binecunoscuta formulă *„noblesse oblige**" ar putea fi o traducere a lui *ta heautou prattein* din Platon**, a face ceea ce ține de esența ta să faci, nimic altceva – altfel spus, atunci când e vorba de un nobil, a nu deroga, a nu se abate, a-și respecta rangul. Ține de însăși esența și datoria nobililor să acționeze nobil, și la fel de bine putem vedea în acțiunea nobilă principiul nobleței, iar în noblețe, principiul acțiunilor nobile. Citeam azi-dimineață în ziar: „Președintelui Confederației, Kurt Furgler, i-a revenit datoria de a transmite, marți seara, din partea Consiliului Federal, condoleanțe poporului egiptean după decesul președintelui Anuar El Sadat". Purtătorului de cuvânt autorizat îi revine, îi incumbă datoria de a vorbi în numele colectivității; aceasta este în același timp privilegiul și datoria sa, funcția proprie, pe scurt, competența sa (în accepția juridică a termenului). Esența socială este ansamblul tuturor acestor atribute și atribuții sociale pe care le produce actul de instituire, ca act solemn de categorizare ce tinde să producă ceea ce desemnează.

Astfel, actul de instituire este un act de comunicare, dar de o specie aparte: el îi *semnalează* cuiva identitatea sa, dar în sensul în care în același timp i-o exprimă și i-o impune prin exprimarea în fața tuturor (*kategoresthai* însemna, la origine, a acuza public), notificându-i astfel cu autoritate ceea ce respectivul este și trebuie să fie. Acest lucru se poate observa foarte clar și în cazul injuriei, un fel de blestem (*sacer* înseamnă și blestemat) care încearcă să-și închidă victima într-o acuzație care funcționează ca un destin. Dar el este încă mai adevărat în cazul învestirii sau al numirii, judecată de atribuire propriu-zis socială care îi conferă obiectului său tot ceea ce se află înscris într-o definiție socială. Tocmai prin intermediul efectului de atribuire statutară (*„noblesse oblige"*) ritualul de instituire își produce efectele cele mai „reale": cel care este instituit se simte somat să se conformeze definiției sale, la înălțimea funcției sale. Moștenitorul desemnat (conform unui criteriu mai mult sau mai puțin arbitrar) este recunoscut și tratat ca atare de către întregul grup și în primul rând de către propria familie, iar acest tratament diferit și distinctiv nu poate decât să-l încurajeze să-și realizeze esența, să trăiască în conformitate cu natura sa socială. Sociologii științei au stabilit

* Noblețea obligă (n. tr.).

** „A săvârși, a face ce-i al tău", în limba greacă în text (Platon, *Charmides*, 161b, 163a) (n. tr.).

faptul că reușitele științifice de vârf aparțin cercetătorilor proveniți din cele mai prestigioase instituții școlare: ceea ce se explică, în foarte mare măsură, prin înălțimea nivelului aspirațiilor subiective pe care le determină recunoașterea colectivă, altfel spus obiectivă, a acestor aspirații și prin atribuirea lor unei clase de agenți (bărbații, elevii „marilor școli", scriitorilor consacrați etc.) cărora aceste aspirații le sunt nu numai acordate și recunoscute ca drepturi și privilegii (spre deosebire de pretențiile pretențioase ale pretendenților), ci și atribuite, impuse ca datorii prin intermediul unor neîncetate întăriri, încurajări și chemări la ordine. Mă gândesc la desenul lui Schulz în care poate fi văzut Snoopy, cățărat pe acoperișul cuștii sale, spunând: „Cum să fii modest atunci când ești cel mai bun?". Ar trebui spus pur și simplu: atunci când e de notorietate publică – prin efectul de oficializare – că ești cel mai bun, *aristos*.

„Devino ceea ce ești": aceasta este formula care subîntinde magia performativă a tuturor actelor de instituire. Esența atribuită prin numire, altfel spus învestirea, este, în sensul cel mai autentic, un *fatum* (lucru valabil, de asemenea și mai ales, în ceea ce privește *injoncțiunile*, uneori tacite, alteori explicite, pe care membrii grupului familial le adresează neîncetat copilului și care variază ca intenție și intensitate în funcție de clasa socială și, în interiorul acesteia, în funcție de sex și de rangul în rândul celorlalți frați). Toate destinele sociale, fie ele pozitive sau negative, consacrare sau stigmat, sunt la fel de *fatale* – vreau să zic, de mortale –, dat fiind că ele îi închid pe cei pe care-i disting între limitele atribuite, pe care îi fac să le recunoască. Moștenitorul care se respectă se va purta ca un moștenitor și va fi moștenit de către moștenirea sa, conform formulei lui Marx; adică va fi investit în lucruri, apropriat de către lucrurile pe care și le-a apropriat. Atunci când nu intervine vreun accident, desigur: există și moștenitorul nedemn, preotul răspopit, nobilul care nu-și respectă rangul ori burghezul care se declasează. Reîntâlnim, din nou, limita, granița sacră. Despre Zidul Chinezesc, Owen Lattimore spunea că avea nu numai funcția de a-i împiedica pe străini să pătrundă în China, ci și pe aceea de a-i împiedica pe chinezi să iasă din ea: toate granițele magice – indiferent dacă e vorba de granița dintre masculin și feminin sau de cea dintre aleșii și exclușii sistemului școlar – au și funcția de a-i împiedica pe cei dinăuntru, aflați de partea bună a liniei, să iasă, s-o încalce, să deroge, să se declaseze. Elitele, spunea Pareto, sunt sortite „pieirii" atunci când încetează să mai creadă în ele însele, când își pierd moralul și morala, începând să treacă linia în direcția rea. Una





dintre funcțiile actului de instituire este să descurajeze în mod durabil tentația depășirii, a încălcării, a transgresiunii, a dezertării, a *demisiei*.

Toate aristocrațiile sunt nevoite să cheltuiască foarte multă energie pentru a-i face pe aleși să accepte sacrificiile pe care le implică privilegiul sau însușirea dispozițiilor durabile care reprezintă condiția conservării privilegiului. Atunci când partidul dominanților este cel al culturii, adică, aproape întotdeauna, al ascezei, al încordării, al abținerii și al reținerii, munca de instituire are de înfruntat ispita naturii, adică a contraculturii. (Aș vrea să indic, între paranteze, că, vorbind despre munca de instituire și făcând din inculcarea mai mult sau mai puțin dureroasă a unor dispoziții durabile o componentă esențială a operației sociale de instituire, n-am făcut decât să redau termenului de instituire [*institution*] sensul său plin. Reamintind, împreună cu Poincaré, importanța alegerii cuvintelor, nu consider deloc inutil să indic că e suficient să reunim diferitele sensuri ale lui *instituere* și ale lui *institutio* pentru a obține ideea unui act inaugural de constituire, de întemeiere, de invenție chiar, conducând prin educație la formarea unor dispoziții durabile, habitudini, uzanțe.) Strategia universal adoptată pentru a ține în frâu tentația derogării constă în a naturaliza diferența, în a o transforma într-o a doua natură prin inculcarea și încorporarea ei sub formă de habitus. Așa se explică rolul atribuit practicilor ascetice, suferinței corporale chiar, în toate riturile negative, menite, așa cum spune Durkheim, să producă indivizi ieșiți din comun, altfel spus distinși, ca și în toate procesele de formare [*apprentissages*] care le sunt impuse viitorilor membri ai „elitei" (învățarea limbilor moarte, recluziunea prelungită etc.). Toate grupurile încredințează corpului, tratat ca o memorie, depozitele lor cele mai prețioase, iar recursul pe care riturile de inițiere îl fac, în toate societățile, la suferința aplicată corpului devine lesne de înțeles dacă știm că, așa cum nenumărate experiențe psihologice au demonstrat, oamenii aderă cu atât mai puternic la o instituție cu cât riturile de inițiere pe care aceasta li le-a impus au fost mai aspre și mai dureroase. Travaliul de inculcare prin intermediul căruia se realizează impunerea durabilă a limitei arbitrare poate urmări să naturalizeze rupturile hotărâtoare [*les coupures décisoires*] constitutive pentru un arbitrar cultural – cele care se exprimă prin cuplurile de opoziții fundamentale, masculin/feminin etc. –, sub forma unui *simț al limitelor* care îi înclină pe unii să-și respecte rangul și să mențină distanțele, iar pe alții să rămână la locul lor și să se mulțumească cu ceea ce sunt, cu a fi ceea ce se cuvine să fie, privându-i



astfel de privarea însăși. El poate tinde, de asemenea, să inculce anumite dispoziții durabile precum gusturile de clasă care, dat fiind că se află la originea „alegerii" semnelor exterioare prin care se exprimă poziția socială, precum îmbrăcămintea, dar și a hexisului corporal ori a limbajului, fac ca toți agenții sociali să fie niște purtători de semne distinctive, ale căror semne de distincție nu constituie decât o sub-clasă, capabile să reunească și să separe la fel de sigur ca niște bariere ori ca niște interdicții explicite – mă gândesc la homogamia de clasă. Mult mai mult decât semnele exterioare corpului, precum decorațiile, uniformele, galoanele, insignele etc., semnele încorporate de felul manierelor (maniere de a vorbi – accentele, maniere de a merge sau de a-și ține corpul – mersul, ținuta, atitudinea, maniere de a mânca etc.) și al gustului, ca principiu al producerii tuturor practicilor destinate – cu sau fără intenție – să semnifice și să semnaleze poziția socială, prin jocul diferențelor distinctive, au menirea de a funcționa ca tot atâtea chemări la ordine prin intermediul cărora toți cei care le-ar uita, care s-ar uita pe ei înșiși, sunt chemați să-și reamintească locul pe care instituția li-l atribuie.

Forța judecății categorice de atribuire pe care o operează instituirea este atât de mare, încât e capabilă să reziste tuturor dezmințirilor practice. E cunoscută analiza lui Kantorowicz despre „cele două corpuri ale regelui": regele învestit îi supraviețuiește regelui biologic, muritor, expus bolii, imbecilității și morții. La fel, dacă un politehnician se dovedește nul la matematică, se va considera că o face special sau că și-a investit inteligența în lucruri mai importante. Dar cea mai bună ilustrare a autonomiei lui *ascription* față de *achievement* – îl putem evoca aici pe Talcott Parsons –, a lui *a fi* social față de *a face*, o oferă, fără îndoială, posibilitatea recurgerii la strategii de condescendență care permit să se împingă până foarte departe dezmințirea definiției sociale fără ca prin aceasta perceperea prin intermediul ei să ia sfârșit. Numesc strategii de condescendență acele încălcări simbolice ale limitei ce permit o cumulare a profiturilor rezultate din conformarea față de definiție și a profiturilor rezultate din încălcarea însăși: este cazul aristocratului care se bate pe burtă cu rândașul, și despre care se va spune: „E cineva simplu", subînțelegându-se: „pentru un aristocrat", adică pentru un om de esență superioară, care nu presupune, în principiu, o astfel de conduită. În realitate, nu este chiar atât de simplu și ar trebui să introducem aici o distincție: Schopenhauer vorbește undeva de „comicul pedant", adică de râsul pe care-l provoacă un personaj atunci când face o acțiune neînscrisă în limitele conceptului său, asemenea, spune el, unui cal de teatru care ar

începe să se balege pe scenă, și el îi are în vedere pe profesorii germani, de felul profesorului Unrat din *Îngerul albastru*, al cărui concept este atât de puternic și atât de îngust definit, încât depășirea limitelor este extrem de vizibilă. Spre deosebire de profesorul Unrat, care, mânat de pasiune, își pierde cu totul simțul ridicolului, sau, ceea ce e totuna, pe acela al demnității, consacratul condescendent alege în mod deliberat să depășească linia; el deține privilegiul privilegiilor, constând în a-și permite libertăți față de propriul privilegiu. Așa se explică de ce, în materie de utilizare a limbii, burghezii, dar mai cu seamă intelectualii, pot să-și permită anumite forme de hipocorectitudine sau de relaxare interzise mic-burghezilor, condamnați la hipercorectitudine. Pe scurt, unul dintre privilegiile consacrării constă în faptul că, întrucât le conferă celor consacrați o esență indiscutabilă și indelebilă, ea autorizează transgresiuni altfel interzise: cel sigur de identitatea lui culturală poate să se joace cu regula jocului cultural, poate să se joace cu focul, poate spune că-i place Ceaikovski sau Gershwin și chiar, chestie de „tupeu", Aznavour sau filmele de serie B.

Acte de magie socială diferite, precum circumcizia sau căsătoria, conferirea de grade sau titluri, învestirea unui cavaler, numirea în posturi, funcții, acordarea de onoruri, aplicarea unei ștampile sau a unui sigiliu, punerea unei semnături sau a unei parafe, nu pot reuși decât dacă instituirea, în sensul activ de act ce tinde să instituie ceva sau pe cineva ca fiind înzestrat cu un anumit statut sau cu o anumită proprietate, este garantată de către întregul grup sau de către o instituție recunoscută: chiar și atunci când acest act e îndeplinit de către un agent singular mandatat cu forme în regulă pentru a-l împlini, și încă în formele recunoscute, altfel spus conform convențiilor considerate convenabile în materie de loc, moment, instrumente etc., al căror ansamblu constituie ritualul conform, corect, adică valid – deci eficient – din punct de vedere social, el se sprijină pe credința unui întreg grup (care poate fi prezent fizic), altfel spus pe dispozițiile, modelate social, de a cunoaște și de a recunoaște condițiile instituționale ale unui ritual valid (de unde rezultă că eficacitatea simbolică a ritualului va varia – simultan sau succesiv – în funcție de gradul în care destinatarii vor fi mai mult sau mai puțin pregătiți, mai mult sau mai puțin dispuși să-l primească). E ceea ce uită lingviștii care, pe urmele lui Austin, caută în cuvintele înseși „forța ilocuționară" pe care acestea o dețin, uneori, în calitate de performative. Spre deosebire de impostorul care nu este ceea ce se crede despre el că e, care, altfel spus, uzurpă numele, titlul, drepturile sau onorurile

altcuiva, spre deosebire, de asemenea, de simplul „locțiitor", supleant sau auxiliar care joacă rolul directorului sau pe cel al profesorului fără a deține și titlurile acestora, mandatarul legitim, de exemplu purtătorul de cuvânt autorizat, este un obiect de credință garantat, certificat ca fiind conform; are realitatea aparenței sale, este cu adevărat ceea ce fiecare crede că este pentru că realitatea sa – de preot, profesor sau ministru – se întemeiază nu pe credința sau pe pretenția sa singulară (întotdeauna expusă contrazicerii și umilirii: Drept cine se ia? Cine se crede? etc.), ci pe credința colectivă, garantată de instituție și materializată de un titlu sau de simboluri precum galoanele, uniforma ori alte atribute. Dovezile de respect constând, de pildă, în a-i reda cuiva titlurile deținute (Domnule Președinte, Excelență etc.), reprezintă tot atâtea repetări ale actului inaugural de instituire împlinit de către o autoritate universal recunoscută, întemeiat deci pe *consensus omnium*; au valoarea unor jurăminte de credință, a unor dovezi de recunoaștere față de persoana particulară căreia îi sunt adresate, dar mai ales față de instituția care a instituit-o (iată de ce respectul față de forme și față de formele de respect ce definește politețea e atât de profund politic). Credința tuturor, preexistentă ritualului, este condiția de eficacitate a ritualului. Nu li se predică niciodată decât celor deja convertiți. Și miracolul eficacității simbolice dispare dacă vedem că magia cuvintelor nu face decât să declanșeze niște resorturi – dispozițiile – montate în prealabil.

În încheiere, aș vrea să pun o ultimă întrebare care mă tem să nu pară prea metafizică: ar putea oare riturile de instituire, oricare ar fi ele, să-și exercite puterea proprie (mă gândesc la cazul cel mai evident, al „mofturilor", al „nimicurilor", cum le spunea Napoleon, care sunt decorațiile și alte distincții) dacă n-ar fi capabile să ofere măcar aparența unui sens, a unei rațiuni de a fi ființelor fără nici o rațiune de a fi care sunt oamenii, de a le da sentimentul că au o funcție sau, pur și simplu, o importanță, importanță în general, smulgându-le astfel din ghearele insignifianței? Adevăratul miracol pe care-l produc actele de instituire constă, fără îndoială, în faptul că reușesc să-i facă pe indivizii consacrați să creadă să sunt îndreptățiți să existe, că existența lor servește la ceva. Printr-un fel de blestem însă, natura esențialmente diacritică, diferențială, distinctivă a puterii simbolice face ca accesul clasei distinse la Ființă să aibă drept inevitabilă contrapondere căderea clasei complementare în Neant sau pe o treaptă inferioară a Ființei.

3

A descrie și a prescrie: condițiile de posibilitate și limitele eficacității politice*

Acțiunea propriu-zis politică e posibilă pentru că agenții, ei înșiși parte din lumea socială, au o cunoaștere (mai mult sau mai puțin adecvată) a acestei lumi și pentru că se poate acționa asupra lumii sociale acționându-se asupra cunoașterii lor despre respectiva lume. Această acțiune caută să producă și să impună reprezentări (mentale, verbale, grafice sau teatrale) ale lumii sociale capabile să acționeze asupra acestei lumi, acționând asupra reprezentării pe care agenții și-o fac despre ea. Sau, mai exact, să facă sau să desfacă grupurile – și, în felul acesta, acțiunile colective pe care ele pot să le întreprindă pentru a transforma lumea socială în conformitate cu propriile interese – producând, reproducând sau distrugând reprezentările prin intermediul cărora aceste grupuri devin vizibile pentru ele însele și pentru celelalte grupuri.

Obiect de cunoaștere pentru agenții care o locuiesc, lumea economică și socială exercită o acțiune care îmbracă nu forma unei determinări mecanice, ci pe aceea a unui efect de cunoaștere. E clar că, cel puțin în cazul dominaților, acest efect nu tinde să favorizeze acțiunea politică. Se știe, într-adevăr, că ordinea socială își datorează parțial permanența faptului că impune scheme de clasificare care, fiind ajustate la clasificările obiective, produc o formă de recunoaștere a acestei ordini care implică tocmai ignorarea [*la méconnaissance*] arbitrariului fundamentelor ei: corespondența dintre diviziunile obiective și schemele de clasificare, dintre structurile obiective și structurile mentale se află la originea unui fel de adeziune originară la ordinea existentă. Politica propriu-zisă începe odată cu denunțarea contractului tacit de adeziune

---

* „Décrire et prescrire. Les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique" a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherches en sciences sociales*, 30 (mai 1980), pp. 69-74, și a fost reluat apoi în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 149-161.

la ordinea existentă care definește doxa originară; altfel spus, subversiunea politică presupune o subversiune cognitivă, o transformare a viziunii despre lume.

Însă ruptura eretică față de ordinea existentă și față de dispozițiile și reprezentările pe care ea le produce la agenții modelați după structurile ei presupune, ea însăși, întâlnirea dintre discursul critic și o criză obiectivă, capabilă să rupă concordanța imediată dintre structurile încorporate și structurile obiective al căror produs sunt și să instituie un fel de *épochè* practică, de suspendare a adeziunii prime la ordinea existentă.

Subversiunea eretică exploatează posibilitatea de a schimba lumea socială schimbând reprezentarea acestei lumi care contribuie la realitatea ei sau, mai exact, opunând o *pre-viziune paradoxală* (utopie, proiect, program) viziunii comune, care consideră lumea socială ca pe o lume naturală: enunț *performativ*, pre-viziunea politică este, prin ea însăși, o pre-zicere care caută să obțină instaurarea a ceea ce enunță; ea contribuie practic la realitatea a ceea ce anunță prin însuși faptul de a enunța, de a pre-vedea și de a face ca acea realitate să fie pre-văzută, de a o face să devină imaginabilă și, mai ales, credibilă, creând, astfel, reprezentarea și voința colectivă ce pot contribui la producerea ei. Orice teorie, termenul însuși o spune, este un program de percepție, lucru valabil îndeosebi în cazul teoriilor despre lumea socială. Există, fără îndoială, puține cazuri în care puterea structurantă a cuvintelor, capacitatea lor de a prescrie părând că descriu și de a denunța părând că enunță e atât de indiscutabilă. Nenumărate „dezbateri de idei" sunt mai puțin nerealiste decât poate părea dacă știi cât de mult se poate modifica realitatea socială modificând reprezentarea agenților despre ea. Vedem cât de mult se poate schimba realitatea socială a unei practici precum alcoolismul (lucru valabil însă și în cazul avortului, al consumului de droguri ori al eutanasiei) după cum e percepută și concepută ca tară ereditară, ca decădere morală, ca tradiție culturală sau ca un comportament compensatoriu. Un termen precum cel de *paternalism* face ravagii aruncând bănuiala asupra a tot ceea ce vrăjește [*enchante*] relația de dominație printr-o contestare permanentă a calculului. La fel ca relațiile ierarhice organizate după modelul relațiilor vrăjite [*enchantées*] întâlnite prin excelență în grupul domestic, toate formele de capital simbolic (prestigiu, carismă, farmec) și relațiile de schimb prin care el se acumulează (schimburi de servicii, de daruri, de atenții, de îngrijiri, de afecțiune) sunt deosebit de vulnerabile la acțiunea distructivă a cuvintelor care dezvăluie și

dezvrăjesc [*désenchantent*]. Dar puterea constituantă a limbajului (religios sau politic) și a schemelor de percepție și de gândire pe care el le procură nu e nicăieri mai evidentă ca în situațiile de criză: aceste situații *para-doxale, extra-ordinare* cer un discurs extra-ordinar, capabil să ducă până la nivelul principiilor explicite, generatoare de răspunsuri (cvasi) sistematice, principiile practice ale etosului, exprimând tot ceea ce situația creată de criză poate avea nemaivăzut, inefabil.

Discursul eretic trebuie să contribuie nu numai la ruperea adeziunii la lumea simțului comun susținând public ruptura cu ordinea ordinară, obișnuită, ci și să producă un nou simț comun, introducând totodată în el, învestite cu legitimitatea pe care o conferă manifestarea publică și recunoașterea colectivă, practicile și experiențele până atunci tacite sau refulate ale unui întreg grup. Într-adevăr, dat fiind că orice limbaj care se face ascultat de către un întreg grup este un limbaj autorizat, învestit cu autoritatea grupului, el autorizează ceea ce desemnează în timp ce-l exprimă, extrăgându-și legitimitatea din grupul asupra căruia își exercită autoritatea și la a cărui producere ca atare contribuie oferind o expresie unitară experiențelor sale. Eficacitatea discursului eretic nu ține de magia unei forțe imanente limbajului, de felul acelei *illocutionary force* a lui Austin sau *persoanei* autorului său (vezi carisma lui Weber) – două concepte-ecran care împiedică analiza rațiunilor efectelor pe care le desemnează –, ci de dialectica dintre limbajul autorizant și autorizat și dispozițiile grupului care îl autorizează și se autorizează pe baza lui. Acest proces dialectic se împlinește, la fiecare dintre agenții implicați și în primul rând la producătorul discursului eretic, în și prin *travaliul de enunțare* necesar pentru a exterioriza interioritatea, pentru a numi nenumitul, pentru a oferi unor dispoziții preverbale și prereflexive și unor experiențe inefabile și inobservabile un început de obiectivare în cuvinte care, prin însăși natura lor, le fac să devină simultan comune și comunicabile, deci înzestrate cu sens și recunoscute, sancționate din punct de vedere social. El se poate împlini, de asemenea, și prin travaliul de dramatizare, vizibil mai ales în cazul profeției exemplare, singurul capabil să discrediteze evidențele doxei, și prin transgresiunea indispensabilă pentru a *numi ceea ce nu poate fi numit*, pentru a forța cenzurile – instituționalizate sau interiorizate – care interzic întoarcerea refulatului, în primul rând în cazul ereziarhului însuși.

În constituirea grupurilor se vede însă cel mai bine eficacitatea reprezentărilor, în special cea a cuvintelor, a cuvintelor de ordine, a teoriilor



care contribuie la producerea ordinii sociale prin impunerea principiilor de di-viziune și, în sens mai larg, puterea simbolică a întregului teatru politic ce realizează și oficializează viziunile despre lume și diviziunile politice. Travaliul politic de reprezentare (prin cuvinte sau teorii, dar și prin manifestații, ceremonii sau prin orice altă formă de simbolizare a diviziunilor și a opozițiilor) împinge până la obiectivitate de discurs public sau de practică exemplară un mod de a vedea și de a trăi lumea socială ținut, până atunci, în stadiu de dispoziție practică ori de experiență tacită și, deseori, confuză (disconfort, revoltă etc.); el le permite astfel agenților să-și descopere proprietăți comune dincolo de diversitatea situațiilor particulare care izolează, divizează, demobilizează, și să-și construiască identitatea socială pe baza unor trăsături sau experiențe care păreau incomparabile cât timp lipsea principiul de pertinență capabil să le constituie în indicii ale apartenenței la o aceeași clasă.

Trecerea de la stadiul de grup practic la stadiul de grup instituit (clasă, națiune etc.) presupune construirea principiului de clasificare capabil să producă ansamblul proprietăților distinctive caracteristice pentru ansamblul membrilor respectivului grup, anulând, prin chiar acest fapt, ansamblul proprietăților nepertinente pe care o parte sau totalitatea membrilor săi le posedă din alte puncte de vedere (de exemplu, proprietățile ținând de naționalitate, vârstă ori sex) și care ar putea servi drept bază pentru alte construcții. Lupta se regăsește, deci, în însăși originea construirii clasei (sociale, etnice, sexuale etc.): nu există grup care să nu fie terenul unei lupte pentru impunerea principiului legitim de construire a grupurilor și nu există repartizare de proprietăți, indiferent dacă este vorba de sex sau de vârstă, de instrucție sau de avere, care să nu poată servi drept bază pentru diviziuni și lupte propriu-zis politice. Construirea de grupuri dominate pe baza uneia sau altei diferențe specifice e inseparabilă de deconstruirea unor grupuri stabilite pe baza unor proprietăți sau calități generice (bărbații, bătrânii, francezii, parizienii, cetățenii, patrioții etc.) care, în alt stadiu al raporturilor de forță simbolică, defineau identitatea socială, uneori chiar identitatea legală, a agenților implicați. Orice tentativă de a institui o nouă diviziune trebuie, într-adevăr, să țină seama de rezistența celor care, ocupând poziția dominantă în spațiul astfel divizat, sunt interesați să perpetueze o raportare doxică la lumea socială care să îndemne la acceptarea ca naturale a diviziunilor existente sau la negarea lor simbolică

prin afirmarea unei unități (naționale, familiale etc.) mai înalte[1]. Altfel spus, dominanții se situează de partea consensului, acord fundamental cu privire la sensul lumii sociale (transformate, astfel, în lume naturală, doxică) care își află fundamentul în acordul cu privire la principiile de di-viziune.

Travaliului motor al criticii eretice îi răspunde travaliul de rezistență al ortodoxiei. Dominații se situează de partea discursului și a conștiinței, a științei chiar, dat fiind că ei nu pot să se constituie ca grup separat, să se mobilizeze și să mobilizeze forța pe care potențial o dețin decât dacă pun sub semnul întrebării categoriile de percepție ale ordinii sociale care, fiind produsul respectivei ordini, le impun recunoașterea respectivei ordini, deci supunerea.

> Dominații sunt cu atât mai puțin apți să opereze revoluția simbolică care reprezintă condiția reapropierii identității sociale de care îi deposedează, chiar subiectiv, acceptarea taxonomiilor dominante, cu cât sunt mai reduse forța de subversiune și competența critică pe care le-au acumulat pe parcursul luptelor anterioare și, în consecință, mai slabă conștiința proprietăților pozitive sau, mai probabil, negative care îi definesc: deposedați de condițiile economice și culturale ale conștientizării [*prise de conscience*] propriei deposedări și închiși între limitele cunoașterii pe care o îngăduie instrumentele lor de cunoaștere, subproletarii și țăranii proletarizați angajează deseori în discursurile și în acțiunile menite să destabilizeze ordinea căreia ei îi sunt victime tocmai principiile de diviziune logică aflate la originea acestei ordini (cf. războaiele religioase).

Dominanții, din contră, fiindcă nu pot să reinstaureze *tăcerea doxei*, se străduiesc să producă printr-un discurs pur reacțional substitutul a tot ceea ce amenință însăși existența discursului eretic. Neavând nici o obiecție de adus lumii sociale așa cum e, ei se străduiesc să impună în mod universal, prin intermediul unui discurs impregnat de simplitate și de transparența bunului-simț, sentimentul de evidență și de necesitate pe care li-l impune această lume; având tot interesul ca lucrurile să fie lăsate așa cum sunt [*laisser-faire*], ei se străduiesc să anuleze politica printr-un discurs politic depolitizat, produs al unui travaliu

---

[1] Așa se explică toate condamnările „politicii", identificată cu luptele dintre partide și facțiuni, pe care conservatorii n-au încetat să le manifeste, de-a lungul istoriei, de la Napoleon al II-lea până la Pétain (cf. M. Marcel, „Inventaire des apolitismes en France", *in* Association française de science politique, *La dépolitisation, mythe ou réalité?*, Armand Colin, Paris, 1962, pp. 49-51).



de neutralizare sau, mai bine spus, de denegare, care urmărește să restabilească starea de inocență originară a doxei și care, orientat fiind spre naturalizarea ordinii sociale, împrumută de fiecare dată limbajul naturii.

> Acest limbaj politic nemarcat din punct de vedere politic se caracterizează printr-o retorică a imparțialității, marcată de efectele simetriei, ale echilibrului și ale liniei de mijloc, și susținută de un etos al bunei-cuviințe și al decenței, atestat de evitarea formelor cele mai violente ale polemicii, de discreție și de respectul afișat față de adversar, pe scurt, de tot ceea ce manifestă denegarea luptei politice ca luptă. Această strategie a neutralității (etice) își află împlinirea naturală în retorica științificității.

Nostalgia protodoxei se exprimă cel mai naiv în cultul pe care toate conservatorismele îl închină „bunului popor" (incarnat, cel mai adesea, de către țăran), căruia eufemismele discursului ortodox („oamenii simpli", „clasele modeste" etc.) îi desemnează cât se poate de exact proprietatea esențială: supunerea față de ordinea existentă. De fapt, lupta dintre ortodoxie și heterodoxie al cărei teren este câmpul politic disimulează opoziția dintre ansamblul tezelor politice (ortodoxe sau heterodoxe), adică universul a ce se poate enunța politic în interiorul câmpului politic, și tot ce rămâne în afara discuției (din interiorul câmpului), adică în afara prizei discursului, și care, degradat la stadiul de doxa, este admis fără discuții și fără cercetare tocmai de către cei care se înfruntă la nivelul opțiunilor politice declarate.

Lupta a cărei miză o constituie cunoașterea lumii sociale nu ar avea obiect dacă fiecare agent ar afla în el însuși sursa unei cunoașteri infailibile a adevărului propriei condiții și poziții în spațiul social și dacă aceiași agenți n-ar putea să se recunoască în discursuri și în clasificări diferite (în funcție de clasă, etnie, religie, sex etc.) sau în evaluări opuse ale produselor acelorași principii de clasificare; efectele acestei lupte ar fi, însă, cu totul imprevizibile dacă alodoxia, adică eroarea de percepție și mai ales de exprimare, n-ar avea nici o limită și dacă propensiunea de a se recunoaște în diferitele discursuri și clasificări propuse ar fi la fel de probabilă pentru toți agenții, indiferent de poziția lor în spațiul social (deci de dispozițiile lor) și indiferent de structura acestui spațiu, de forma repartizărilor și de natura diviziunilor în funcție de care el se organizează în mod real.

Efectul de pre-viziune sau de teorie (înțeles ca efect de impunere a unor principii de diviziune pe care o realizează orice explicitare) se

produce în marja de incertitudine care rezultă din discontinuitatea dintre evidențele tăcute ale etosului și manifestările publice ale logosului: grație alodoxiei care face posibilă distanța dintre ordinea practicii și ordinea discursului, aceleași dispoziții pot fi recunoscute în luări de poziție foarte diferite, uneori chiar opuse. Altfel spus, știința este menită să exercite un efect de teorie, însă de o formă cu totul aparte: manifestând printr-un discurs coerent și validat din punct de vedere empiric ceea ce până atunci era ignorat, adică – în funcție de caz – implicit sau refulat, ea transformă reprezentarea lumii sociale și, prin chiar acest fapt, lumea socială, cel puțin în măsura în care face posibile niște practici conforme cu reprezentarea transformată. Astfel, deși putem împinge oricât de departe vrem în istorie cele dintâi manifestări ale luptei de clasă și chiar cele dintâi expresii mai mult sau mai puțin elaborate ale unei „teorii" a luptei de clasă (conform logicii „precursorilor"), cert e că abia după Marx – și chiar după constituirea unor partide capabile să impună (la scară mare) o viziune asupra lumii organizată conform teoriei luptei de clasă – se poate vorbi, cu deplină rigoare, de clase și de luptă de clasă. Astfel încât cei care, în numele marxismului, caută clasele și lupta de clasă în societățile precapitaliste și premarxiste comit o eroare teoretică absolut tipică pentru combinația de realism scientist și de economism care împing întotdeauna tradiția marxistă să caute clasele în însăși realitatea lumii sociale, deseori redusă la dimensiunea ei economică[2]: paradoxal, teoria marxistă, care a exercitat un efect de teorie fără echivalent în istorie, nu acordă nici un loc efectului de teorie în propria teorie a istoriei și a claselor. Realitate și voință, clasa (sau lupta de clasă) e realitate în măsura în care e voință și voință în măsura în care e realitate: practicile și reprezentările politice (în special reprezentările împărțirii în clase) așa cum pot fi ele observate și măsurate, la un moment dat, într-o societate care a fost expusă îndelung teoriei luptei de clasă sunt, în parte, produsul efectului de teorie; subînțelegându-se că acest efect și-a datorat, în parte, eficacitatea simbolică faptului că teoria

[2] Tensiunea permanentă din scrierile teoreticienilor marxiști, între scientismul sociologist și voluntarismul spontaneist se datorează, fără îndoială, faptului că, în funcție de poziția pe care o ocupă în cadrul diviziunii muncii de producție culturală, ca și în funcție de stadiul în care se prezintă clasele sociale, teoreticienii pun accentul mai curând pe clasa înțeleasă ca o condiție sau pe clasa înțeleasă ca voință.



luptei de clasă era fondată obiectiv, prin proprietăți obiective și încorporate, întâlnind, drept urmare, complicitatea dispozițiilor simțului politic. Categoriile prin care un grup se concepe pe sine însuși și prin intermediul cărora își reprezintă propria realitate contribuie la realitatea acelui grup. Ceea ce înseamnă că întreaga istorie a mișcării muncitorești și a teoriilor prin intermediul cărora ea a construit realitatea socială este prezentă în realitatea acestei mișcări privite la un moment dat. Tocmai în luptele care fac istoria lumii sociale se construiesc categoriile de percepție a lumii sociale și, în același timp, grupurile construite în funcție de aceste categorii[3].

Descrierea științifică cea mai strict constativă este întotdeauna expusă să funcționeze ca prescripție capabilă să contribuie la propria verificare prin exercitarea unui efect de teorie de natură a favoriza realizarea a ceea ce enunță. La fel ca formula: „Declar ședința deschisă", teza: „Există două clase" poate fi înțeleasă ca un enunț constativ sau ca un enunț performativ. Este ceea ce face intrinsec indecidabile toate tezele politice care, precum afirmarea sau negarea existenței claselor, a regiunilor ori a națiunilor, iau poziție cu privire la realitatea diferitelor reprezentări ale realității sau cu privire la puterea lor de a construi realitatea. Știința, care poate fi tentată să tranșeze aceste controverse oferind o măsură obiectivă a gradului de realism al pozițiilor afirmate, nu poate, logic vorbind, decât să descrie spațiul luptelor care au drept miză, între altele, reprezentarea forțelor angajate în luptă și a șanselor lor de succes: aceasta fără a ignora faptul că orice evaluare „obiectivă" a aspectelor realității aflate în joc în realitate exercită efecte cât se poate de reale. Cum să nu observi că previziunea poate să funcționeze, nu numai în intenția autorului ei, ci și în realitatea devenirii ei sociale, fie ca *self-fulfilling profecy*, reprezentare performativă, capabilă să exercite un efect propriu-zis politic de consacrare a ordinii existente (cu atât mai puternic cu cât aceasta e mai recunoscută), fie ca *exorcism*, capabil să provoace acțiunile de natură s-o contrazică? Așa cum bine a arătat Gunnar Myrdal, cuvintele-cheie ale vocabularului economiei, adică nu doar termeni precum „principiu", „echilibru", „productivitate", „ajustare", „funcție" etc., ci și concepte mult mai centrale, mai greu de ocolit precum „utilitate", „valoare", „costuri reale" sau „subiective" etc., pentru

[3] Ceea ce face ca istoria (în special istoria categoriilor de gândire) să constituie una dintre condițiile luării în posesie a gândirii politice de către ea însăși.

a nu mai vorbi de noțiuni precum „economic", „natural" sau „echitabil" (cărora ar trebui să-l adăugăm pe cel de „rațional"), sunt, întotdeauna, în același timp descriptive și prescriptive[4].

Știința cea mai neutră exercită efecte deloc neutre: astfel, prin simplul fapt de a stabili și de a da publicității valoarea probabilității unui eveniment, altfel spus, așa cum indică Popper, forța *propensiunii* acestui eveniment de a se produce, proprietate obiectivă inerentă naturii lucrurilor, putem contribui la întărirea „pretenției de a fi", așa cum spunea Leibniz, a acestui eveniment, determinându-i pe agenți să se pregătească în vederea lui și să i se supună sau, din contră, incitându-i să se mobilizeze pentru a-l contracara folosindu-se de cunoașterea probabilului pentru a-i face apariția mai dificilă, dacă nu chiar imposibilă. La fel, nu e suficient să înlocuiești opoziția școlărescă dintre două moduri de a concepe diferențierea socială – ca ansamblu de straturi ierarhizate sau ca ansamblu de clase antagonice – cu întrebarea, capitală pentru orice strategie revoluționară, dacă, în momentul avut în vedere, clasele dominate constituie o putere antagonică, capabilă să-și definească propriile obiective, așadar, o clasă mobilizată, sau, din contră, un strat situat în punctul cel mai de jos al unui spațiu ierarhizat, care se definește prin distanța sa față de valorile dominante, sau, în alți termeni, dacă lupta dintre clase este o luptă revoluționară, ce urmărește să răstoarne ordinea existentă, sau o luptă de concurență, un fel de cursă de urmărire în care dominații se străduiesc să-și însușească proprietățile dominanților. Nimic n-ar fi mai expus dezmințirii de către real, deci mai puțin științific, decât un răspuns la această întrebare care, bazându-se doar pe practicile și pe dispozițiile agenților din momentul avut în vedere, ar omite să țină seama de existența sau de nonexistența unor agenți ori a unor organizații capabile să lucreze la confirmarea sau la infirmarea unei viziuni ori a celeilalte, pe baza unor previziuni mai mult sau mai puțin realiste cu privire la șansele obiective ale uneia sau celeilalte dintre posibilități, previziuni și șanse ele însele susceptibile de a fi afectate de cunoașterea științifică a realității.

Deducem că *efectul de teorie* – care poate fi exercitat, în realitatea însăși, de către agenți și organizații capabile să impună un principiu de di-viziune sau, dacă vrem, să producă sau să întărească simbolic

---

[4] G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Simon and Schuster, New York, 1964, în special pp. 10-21.



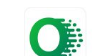
propensiunea sistematică de a privilegia anumite aspecte ale realului ignorând altele – este cu atât mai puternic și, mai ales, cu atât mai durabil cu cât explicitarea și obiectivarea au mai mult temei în realitate și cu cât diviziunile gândite corespund mai exact unor diviziuni reale. Altfel spus, forța potențială mobilizată de constituirea simbolică e cu atât mai mare cu cât *proprietățile clasificatorii* prin care un grup se caracterizează în mod explicit și în care se *recunoaște* acoperă mai complet proprietățile cu care agenții constitutivi ai grupului sunt în mod obiectiv înzestrați (și care le definesc poziția în repartizarea instrumentelor de apropriere a produsului social acumulat).

Știința mecanismelor sociale care, asemenea mecanismelor eredității culturale legate de funcționarea sistemului școlar ori celor de dominație simbolică corelative unificării pieței bunurilor economice și culturale, tind să asigure reproducerea ordinii existente poate fi pusă în slujba unei pasivism [*laisser-faire*] oportunist, preocupat să *raționalizeze* (în dublul sens al cuvântului) funcționarea acestor mecanisme. Dar, la fel de bine, ea poate să servească și ca fundament pentru o politică orientată spre țeluri total opuse care, abandonând atât voluntarismul ignoranței ori al disperării, cât și pasivismul [*laisser-faire*], s-ar înarma cu o cunoaștere a mecanismelor pentru a încerca să le neutralizeze; și care ar vedea în cunoașterea probabilului nu un îndemn la demisia fatalistă sau la utopismul iresponsabil, ci temeiul unui refuz al probabilului, întemeiat pe stăpânirea științifică a legilor de producere a eventualității refuzate.



Partea a treia

Putere simbolică și câmp politic



1

Despre puterea simbolică*

Născut din efortul de a prezenta bilanțul unui ansamblu de cercetări asupra simbolismului într-o situație școlară de un tip aparte (o conferință ținută într-o universitate străină, la Chicago, în aprilie 1973), textul de față nu trebuie citit ca o istorie, fie ea și școlară, a teoriilor despre simbolism și cu atât mai puțin ca reconstrucție pseudohegeliană a demersurilor care ar fi condus, prin depășiri succesive, spre „teoria finală".

Dacă „migrația ideilor", cum spune Marx, se produce rareori fără pierderi e pentru că ea separă producțiile culturale de sistemul de repere teoretice în raport cu care acestea, conștient sau inconștient, s-au definit. Altfel spus, le separă de câmpul de producție marcat de nume proprii și de concepte terminate în *-ism* pe care ele îl definesc întotdeauna mai puțin decât le definește el pe ele. Tocmai de aceea, situațiile de „migrație" impun, cu o forță aparte, aducerea la lumină a orizontului de referință care, în situațiile obișnuite, poate să rămână în stadiu implicit. Se înțelege însă de la sine că a *repatria* acest produs de export implică mari pericole de naivitate și de simplificare – ca și mari riscuri, dat fiind că pune la dispoziție un instrument de obiectivare.

Cu toate acestea, într-un stadiu al câmpului în care vedem puterea pretutindeni, așa cum în alte epoci refuzam s-o recunoaștem chiar și unde sărea în ochi, nu e inutil să reamintim că, departe de a o dizolva, concepând-o ca un fel de „cerc având centrul pretutindeni și nicăieri", trebuie să știm s-o descoperim acolo unde se arată cel mai puțin, acolo unde este cel mai perfect nerecunoscută [*méconnu*], deci recunoscută: puterea simbolică este, într-adevăr, acea putere invizibilă care nu se poate exercita decât cu complicitatea celor care nu vor să știe că o suportă sau chiar că o exercită.

* „Sur le pouvoir symbolique" a fost publicat inițial în revista *Annales*, 32/3 (mai-iunie 1977), pp. 405-411.

a. „Sistemele simbolice" (artă, religie, limbă) ca structuri structurante

Tradiția neokantiană (Humboldt-Cassirer sau, în variantă americană, Sapir-Whorf, în ceea ce privește limbajul) tratează diferitele universuri simbolice (mitul, limba, arta, știința) ca pe niște instrumente de cunoaștere și de construire a lumii obiectelor, ca pe niște „forme simbolice", recunoscând, astfel, cum spune Marx (*Teze despre Feuerbach*), „aspectul activ" al cunoașterii. Pe aceeași linie, dar cu o intenție mai accentuat istorică, Panofsky tratează perspectiva ca pe o *formă istorică*, fără a merge însă până la a-i reconstitui sistematic *condițiile sociale* de producere.

Durkheim se înscrie explicit în tradiția kantiană. Totuși, fiindcă înțelege să dea un răspuns „pozitiv" și „empiric" problemei cunoașterii, evitând alternativa apriorism-empirism, el pune bazele unei *sociologii a formelor simbolice* (Cassirer va spune în mod expres că utilizează conceptul de „formă simbolică" ca pe un echivalent al formei de clasificare)*. Odată cu Durkheim, formele de clasificare încetează să mai fie forme universale (transcendentale), devenind (așa cum se întâmplă, implicit, și la Panofsky) *forme sociale*, adică arbitrare (legate de un grup anume) și determinate din punct de vedere social[1].

În această tradiție idealistă, obiectivitatea sensului lumii se definește prin acordul subiectivităților structurante (*sensus* = *consensus*).



* Cf. E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946, p. 16 [E. Cassirer, *Mitul statului*, traducere de M. Sadovschi, Institutul European, Iași, 2001, pp. 35-36 (n. tr.)].

[1] Să ne gândim la sensul etimologic al lui *katègoreisthai*, așa cum îl reamintește Heidegger: a acuza public; și, automat, la terminologia relațiilor de rudenie, exemplu prin excelență de categorii sociale (termeni de adresare).

INSTRUMENTE SIMBOLICE

ca

structuri structurante

Instrumente de cunoaştere şi de construire a lumii obiective

Forme simbolice
structuri subiective
(*modus operandi*)
Kant-Cassirer

Sapir-Whorf
culturalism

ca

structuri structurate

Mijloace de comunicare (limbă sau cultură *vs* discurs sau comportament)

Obiecte simbolice
structuri obiective
(*opus operatum*)
Hegel-Saussure

Durkheim-Mauss
Forme *sociale* de clasificare

Lévi-Strauss
(semiologie)

ca

instrumente de dominaţie

Putere

Diviziunea muncii (clase sociale)
Diviziunea muncii ideologice (manuală/intelectuală)
Funcţia de dominaţie

Ideologii
(*vs* mituri, limbi)
Marx
Weber

corp de specialişti aflaţi în concurenţă pentru monopolul asupra producţiei culturale legitime

Semnificaţie: obiectivitatea ca acord al subiecţilor (consens)

Semnificaţie: sensul obiectiv ca produs al comunicării care este condiţia comunicării

sociologia formelor simbolice: contribuţia puterii simbolice la ordinea gnoseologică. Sens = consens, *i.e.* *doxa*

Putere ideologică în calitate de contribuţie specifică a violenţei simbolice (ortodoxie) la violenţa politică (dominaţie)

Diviziunea muncii de dominaţie

b. *„Sistemele simbolice" ca structuri structurate (susceptibile de o analiză structurală)*

Analiza structurală constituie instrumentul metodologic care permite realizarea ambiției neokantiene de a surprinde logica specifică fiecărei „forme simbolice": procedând – conform dorinței lui Schelling – la o lectură propriu-zis *tautegorică* (opusă cele *alegorice*), care nu raportează mitul decât la el însuși, analiza structurală caută să degajeze structura imanentă a fiecărei producții simbolice în parte. Spre deosebire, însă, de tradiția neokantiană ce punea accentul pe *modus operandi*, pe activitatea productivă a conștiinței, tradiția structuralistă îl privilegiază pe *opus operatum*, structurile structurate. Acest lucru se observă foarte bine în modul în care Saussure, întemeietorul acestei tradiții, își reprezintă limbajul: sistem structurat, limba este tratată fundamental ca o condiție de inteligibilitate a vorbirii, ca un mediu structurat care trebuie construit* pentru a da seamă de relația constantă dintre sunet și sens. (Prin opoziția pe care o stabilește între iconologie și iconografie, echivalentă opoziției dintre fonologie și fonetică, Panovsky – și întregul demers al operei sale care urmărește să degajeze structurile de profunzime ale operelor de artă – se situează în această tradiție.)

Prima sinteză

Instrumente de cunoaștere și de comunicare, „sistemele simbolice" nu pot să exercite o putere structurantă decât pentru că sunt structurate. Puterea simbolică este o putere de a construi realitatea care tinde să stabilească o ordine *gnoseologică*: sensul imediat al lumii (în special al lumii sociale) presupune ceea ce Durkheim numește *conformismul logic*, adică „o concepere omogenă a timpului, a spațiului, a numărului și a cauzei care face posibil acordul între înțelegeri". Durkheim – și, după el, Radcliffe-Brown, care întemeiază „solidaritatea socială" pe împărtășirea aceluiași sistem simbolic – are meritul de a desemna în mod explicit *funcția socială* (în sensul structuro-funcționalismului) a simbolismului, adevărată funcție politică care nu se reduce la funcția de comunicare a structuraliștilor. Simbolurile sunt prin excelență instrumentele

* În sensul de *re-construit* (științific) (n. tr.).

„integrării sociale": ca instrument de cunoaștere și de comunicare (cf. analiza durkheimiană a sărbătorii), ele fac posibil *consensul* cu privire la sensul lumii sociale care contribuie în mod fundamental la reproducerea ordinii sociale; integrarea „logică" este condiția integrării „morale"[2].

c. Producțiile simbolice ca instrumente de dominație

Tradiția marxistă privilegiază *funcțiile politice* ale „sistemelor simbolice" în defavoarea structurii lor logice și a funcției lor gnoseologice (chiar dacă Engels vorbește de „expresie sistematică" referindu-se la drept); acest funcționalism (care nu are nimic de-a face cu structuro-funcționalismul de tip Durkheim sau Radcliffe-Brown) explică producțiile simbolice raportându-le la interesele clasei dominante. Spre deosebire de mit, produs și apropriat în mod colectiv, ideologiile servesc interese particulare prezentate ca interese universale, comune întregului grup. Cultura dominantă contribuie la integrarea reală a clasei dominante (asigurând o comunicare imediată între toți membrii ei și deosebindu-i de celelalte clase); la integrarea fictivă a societății în ansamblu, deci la demobilizarea (falsă conștiință) claselor dominate; la legitimarea ordinii stabilite prin stabilirea unor distincții (ierarhii) și prin legitimarea acestor distincții. Cultura dominantă produce acest efect ideologic disimulând funcția de diviziune sub funcția de comunicare: cultura care unește (mediu de comunicare) este și cultura care separă (instrument de distingere, de producere de distincții) și care legitimează distincțiile prin constrângerea tuturor culturilor (desemnate ca sub-culturi) să se definească prin distanța față de cultura dominantă.

A doua sinteză

Împotriva tuturor formelor erorii „interacționiste", constând în reducerea raporturilor de forță la niște relații de comunicare, nu e suficient să se atragă atenția că relațiile de comunicare sunt întotdeauna, inseparabil,

---

[2] Tradiția neofenomenologică (Schütz, Peter Berger) și anumite forme de etnometodologie acceptă aceleași presupoziții prin simplul fapt că omit problema condițiilor sociale de posibilitate ale *experienței doxice* (Husserl) a lumii (în special a lumii sociale), adică a experienței lumii sociale ca un lucru de la sine înțeles (*taken for granted*, cum spune Schütz).

și niște raporturi de putere care depind, ca formă și conținut, de puterea materială sau simbolică acumulată de agenții (sau instituțiile) angajați în aceste relații și care, așa cum se întâmplă în cazul darului sau al *potlatch*-ului, pot permite acumularea de putere simbolică. Tocmai în calitate de instrumente structurate și structurante de comunicare și cunoaștere își îndeplinesc „sistemele simbolice" funcția politică de instrumente de impunere și legitimare a dominației, contribuind la asigurarea dominației unei clase asupra alteia (violență simbolică) prin adăugarea propriei lor forțe raporturilor de forță care le întemeiază și contribuind astfel, conform formulei lui Weber, la „aservirea [*domestication*] dominaților".

Diferitele clase și fracțiuni de clase sunt angajate într-o luptă simbolică pentru impunerea unei definiții a lumii sociale, cea mai conformă propriilor lor interese, câmpul luărilor de poziții ideologice reproducând în formă transfigurată câmpul pozițiilor sociale[3]. Ele pot purta această luptă fie direct, prin conflictele simbolice de zi cu zi, fie prin procură, prin intermediul luptei dintre specialiștii producției simbolice (producători cu normă întreagă), având ca miză monopolul asupra violenței simbolice legitime (cf. Weber), adică asupra puterii de a impune (și chiar de a inculca) instrumente de cunoaștere și de exprimare (taxonomii) arbitrare (dar nerecunoscute ca atare) ale realității sociale. Câmpul producției simbolice este un microcosm ale luptei simbolice dintre clase: în măsura (și doar în măsura) în care își servesc propriile interese în lupta internă câmpului de producție, producătorii servesc interesele unor grupuri exterioare câmpului de producție.

Clasa dominantă e terenul unei lupte pentru ierarhia principiilor de ierarhizare: fracțiunile dominante, a căror putere se bazează pe capitalul economic, caută să impună legitimitatea propriei dominații fie prin propria producție simbolică, fie prin intermediul ideologilor conservatori, care nu slujesc niciodată cu adevărat interesele dominanților decât *în plus, pe deasupra*, amenințând mereu să deturneze în propriul beneficiu puterea de definire a lumii sociale pe care o dețin cu delegație; fracțiunea dominată („clerici" sau „intelectuali" și „artiști", în funcție de epocă) tinde întotdeauna să plaseze capitalul specific căruia îi datorează propria poziție în vârful ierarhiei principiilor de ierarhizare.

[3] Luările ideologice de poziție ale dominanților sunt strategii de reproducere care tind să întărească *înăuntrul* și în afara clasei credința în legitimitatea dominației clasei respective.

d. *Surse și efecte ale puterii simbolice*

Instrumente de dominație structurante dat fiind că structurate, sistemele ideologice pe care specialiștii le produc prin și pentru lupta pentru monopolul asupra producției ideologice legitime reproduc într-o formă de nerecunoscut – prin intermediul omologiei dintre câmpul producției ideologice și câmpul claselor sociale – structura câmpului claselor sociale.

„Sistemele simbolice" se deosebesc fundamental după cum sunt produse și deopotrivă apropriate de către întregul grup sau, din contră, produse de către un corp de *specialiști* și, mai exact, de către un câmp de producție și de circulație relativ autonom: istoria transformării mitului în religie (ideologie) nu poate fi separată de istoria constituirii unui corp de producători specializați de discursuri și rituri religioase, adică de progresul *diviziunii muncii religioase*, el însuși dimensiune a progresului diviziunii muncii sociale, deci a divizării în clase, conducând, printre alte consecințe, la *deposedarea* laicilor de instrumentele producției simbolice[4].

Ideologiile își datorează structura și cele mai specifice funcții condițiilor sociale ale producerii și circulației lor, altfel spus funcțiilor pe care le îndeplinesc în primul rând pentru specialiștii aflați în concurență pentru monopolul asupra competenței avute în vedere (religioasă, artistică etc.) și, în al doilea rând și pe deasupra, pentru ne-specialiști. A-ți reaminti că ideologiile sunt întotdeauna *dublu determinate*, că își datorează cele mai specifice caracteristici nu numai intereselor claselor sau fracțiunilor de clase pe care le exprimă (funcția de sociodicee), ci și intereselor specifice ale celor care le produc și logicii specifice a câmpului de producție (transfigurată, de obicei, în ideologia „creației" și a „creatorului"), înseamnă a-ți oferi mijlocul de a evita reducerea brutală a produselor ideologice la interesele claselor pe care le servesc (efect de „scurtcircuitare" frecvent în critica „marxistă") fără a cădea pradă iluziei idealiste de a trata producțiile ideologice ca pe niște totalități autosuficiente și auto-create, susceptibile de o analiză pură și pur internă (semiologie)[5].

---

[4] Existența unui câmp de producție specializat reprezintă condiția apariției unei lupte între ortodoxie și heterodoxie, care au în comun faptul de a se distinge de *doxa*, adică de ceea ce rămâne nediscutat.

[5] Înseamnă a evita, totodată, etnologismul (vizibil mai ales în analiza gândirii

Funcția propriu-zis ideologică a câmpului de producție ideologică se exercită în mod aproape automat pe baza omologiei structurale dintre câmpul de producție ideologică și câmpul luptei dintre clase. Omologia dintre cele două câmpuri face ca luptele în jurul mizelor specifice câmpului autonom să producă în mod automat niște forme *eufemizate* ale luptelor economice și politice dintre clase: tocmai prin corespondența de la structură la structură se exercită funcția propriu-zis ideologică a discursului dominant, mediu structurat și structurant care tinde să impună perceperea ordinii stabilite ca naturală (ortodoxie) prin intermediul impunerii mascate (nerecunoscută [*méconnue*], deci, ca atare) a unor sisteme de clasificare și a unor structuri mentale obiectiv ajustate la structurile sociale. Faptul că această corespondență nu se efectuează decât de la sistem la sistem maschează, atât în ochii producătorilor înșiși, cât și în ochii profanilor, faptul că sistemele interne de clasificare reproduc într-o formă de nerecunoscut [*méconnaissable*] taxonomiile nemijlocit politice și că axiomatica specifică fiecărui câmp specializat nu este decât forma transformată (în conformitate cu legile specifice ale câmpului) a principiilor de bază ale diviziunii muncii (de exemplu, sistemul de clasificare universitară, care mobilizează într-o formă de nerecunoscut diviziunile obiective ale structurii sociale, în special diviziunea muncii – teorie și practică –, transformă proprietățile sociale în proprietăți naturale). Efectul propriu-zis ideologic constă tocmai în impunerea unor sisteme de clasificare politice sub aparența legitimă a unor taxonomii filosofice, religioase, juridice etc. Sistemele simbolice își datorează forța specifică faptului că raporturile de forță care se exprimă prin ele nu se manifestă decât în forma de nerecunoscut a unor raporturi de sens (deplasare).

Puterea simbolică, înțeleasă ca putere de constituire a datului prin enunțare, de a ne face să vedem și să credem, de a confirma sau de a transforma viziunea asupra lumii și, în felul acesta, acțiunea asupra lumii, deci lumea – putere magică aproape, care permite obținerea echivalentulului a ceea ce se obține prin forță (fizică sau economică) grație efectului specific de mobilizare –, nu poate fi exercitată decât dacă este

---

arhaice) care constă în a trata ideologiile ca pe niște mituri, altfel spus ca pe niște produse nediferențiate ale unei munci colective, trecând astfel sub tăcere tot ceea ce ele datorează caracteristicilor câmpului de producție (e.g., în tradiția greacă, reinterpretările ezoterice ale tradițiilor mitice).

recunoscută, adică nerecunoscută, ignorată [*méconnu*] ca arbitrară. Ceea ce înseamnă că puterea simbolică nu rezidă în „sistemele simbolice" sub forma unei *„illocutionary force"*, ci se definește în și printr-o relație determinată între cei care exercită puterea și cei care o suportă, altfel spus prin însăși structura câmpului în care se produce și se reproduce *credința*[6]. Cea care face puterea cuvintelor și a cuvintelor de ordine (putere de a menține ordinea sau de a o submina) este credința în legitimitatea cuvintelor și a celui care le rostește, credință pe care nu cuvintele o produc.

Puterea simbolică – putere subordonată – este o formă transformată, altfel spus de nerecunoscut, transfigurată și legitimată, a celorlalte forme de putere: alternativa între modelele energetice, care descriu relațiile sociale ca pe niște raporturi de forță, și modelele cibernetice, care fac din ele niște relații de comunicare, nu poate fi depășită decât descriind legile de transformare care guvernează transmutarea diferitelor specii de capital în capital simbolic, în special travaliul de disimulare și de transfigurare (pe scurt, de *eufemizare*) ce asigură o veritabilă transsubstanțiere raporturilor de forță prin nerecunoașterea-recunoașterea [*méconnaître-reconnaître*] violenței pe care acestea o conțin în mod obiectiv și prin transformarea lor, astfel, în putere simbolică, capabilă să producă efecte reale fără aparentă cheltuială de energie[7].

---

[6] Simbolurile puterii (veșmintele, sceptrul etc.) nu sunt decât capital simbolic *obiectivat*, eficacitatea lor depinzând de aceleași condiții.

[7] Distrugerea puterii de impunere simbolică bazată pe nerecunoaștere [*méconnaissance*] presupune *conștientizarea* [*prise de conscience*] arbitrariului, altfel spus divulgarea adevărului obiectiv și spulberarea credinței: numai în măsura în care distruge falsele evidențe ale ortodoxiei – restaurare fictivă a *doxei* – și îi neutralizează puterea de demobilizare discursul heterodox conține o putere simbolică de mobilizare și subminare, putere de a actualiza puterea potențială a claselor dominate.

2
Reprezentarea politică*

„Intenția, observă Wittgenstein, este inserată în situație, în obiceiurile și instituțiile omenești. Dacă nu ar exista tehnica jocului de șah, nu aș putea *intenționa* să joc o partidă de șah[1]." Intenția politică nu se constituie decât în relația cu un stadiu determinat al jocului politic, mai exact al universului tehnicilor de acțiune și de expresie pe care acesta îl oferă la un moment dat. În acest caz, la fel ca în altele, trecerea de la implicit la explicit, de la impresia subiectivă la expresia obiectivă, la manifestarea publică printr-un discurs sau printr-un act public reprezintă o formă de oficializare, de legitimare: nu este întâmplător că, așa cum remarcă Benveniste, toate cuvintele legate de domeniul dreptului au o rădăcină care înseamnă *a spune***.

Câmpul (de producție) politic(ă) este locul, inaccesibil în fapt profanilor, în care se fabrică, prin concurența dintre profesioniștii angajați în această întreprindere, forme de percepție și de expresie eficiente și legitime din punct de vedere politic, care sunt oferite cetățenilor de rând, reduși la statutul de „consumatori". Aceștia sunt cu atât mai sortiți delegării necondiționate către reprezentanții lor cu cât sunt mai lipsiți de *competență socială* pentru politică și de instrumente proprii de producție de discursuri și de acte politice.

Cei mai dotați cu capital cultural, care se simt capabili, de cele mai multe ori, să-și producă propriile acte și propriile opinii politice, nu se resemnează niciodată fără reticență ori fără ambivalență în fața

---

* „La représentation politique" este o versiune modificată a unui articol apărut inițial în revista *Actes de la recherche en sciences sociale*, 36-37 (februarie-martie 1981), pp. 3-24.

[1] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York, 1953, § 337, p. 108 [L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, traducere de M. Dumitru, M. Flonta, A.-P. Iliescu, Humanitas, București, 2004, p. 238 (sublinierea lui P. Bourdieu), n. tr.].

** Vezi *supra* p. 56, volumul de față (n. red.).

deposedării pe care o implică delegarea. Acest lucru se observă foarte clar în faptul că partidele și mișcările favorite ale intelectualilor sunt sortite divizării în secte ireductibile. La rândul lor, conducătorii marilor întreprinderi industriale și comerciale, care se pot mulțumi cu grupuri de presiune, cu asociații ori cu partide-asociații[2], au de multe ori o imagine negativă sau, cel puțin, ambivalentă despre universul politic: pe de o parte, pentru că acesta e locul unei puneri la îndoială a ordinii existente care, ca atare, are ceva neavenit; pe de altă parte, pentru că omul politic este supus sancțiunilor votului și ale judecății colective, în funcția sa existând o dimensiune de „serviciu". Rezultă că aleșii aparținând partidelor conservatoare sunt deseori oameni pentru care politica este fie o carieră secundară (pentru cei care au acumulat în prealabil capital într-o altă carieră, în special în aceea de funcționar), fie o carieră de substituție, pentru cei care n-au reușit pe deplin în viața profesională.

În ceea ce-i privește pe cei mai lipsiți, economic și cultural, de resurse, aceștia nu au altă alegere decât demisia sau remiterea de sine pe mâna partidului, organizație permanentă însărcinată cu producerea *reprezentării permanente a existenței neîntrerupte sub formă de „clasă"* mobilizată sau mobilizabilă a celor pe care pretinde că-i reprezintă, permanent amenințați să recadă în discontinuitatea existenței atomizate (cu repliere pe viața privată și în căutarea unor căi de salvare individuală) sau în lupte strict revendicative. Pentru ei, piața politicii este una dintre cele mai puțin libere care există. Ei au nevoie de partide înțelese ca organizații *permanente* orientate spre cucerirea puterii care să le propună militanților și alegătorilor lor un *program* de gândire și de acțiune, cerându-le, în consecință, o adeziune globală și anticipată. Cum să nu vezi, însă, că dacă existența unei organizații permanente, relativ independente față de interese corporatiste și conjuncturale, este condiția *reprezentării*

---

[2] Putem numi *partid-asociație* o organizație al cărei obiectiv aproape exclusiv îl constituie pregătirea alegerilor și care datorează acestei funcții permanente o permanență pe care asociațiile obișnuite nu o au: apropiată de asociație prin caracterul limitat și parțial al obiectivelor ei și al angajamentului pe care îl cere și, prin chiar acest fapt, prin compoziția socială extrem de diversificată a *clientelei* sale (compusă din alegători, nu din militanți), el este apropiat de partid prin permanența pe care i-o impune recurența funcției specifice, pregătirea alegerilor. (Absolut remarcabil e faptul că *partidul ideal*, așa cum îl descrie Ostrogorski, este exact o asociație, adică o organizație *temporară*, creată *ad-hoc* în vederea unei revendicări determinate sau a unei cauze specifice.)

permanente și propriu-zis politice a unui grup și, în felul acesta, a înseși existenței acelui grup ca atare, ea ascunde și amenințarea deposedării membrilor „oarecare"? Antinomia „puterii revoluționare instaurate", cum spune Bakunin, este întru totul asemănătoare cu cea a Bisericii reformate așa cum o descrie Troeltsch. *Fides implicita* – delegare globală și totală prin care cei mai lipsiți de resurse acordă în bloc partidului pe care l-au ales un fel de credit nelimitat – lasă cale liberă mecanismelor care tind să-i deposedeze de orice control asupra aparatului: astfel, printr-o ciudată ironie, concentrarea de capital politic nu este nicăieri la fel de mare – dacă nu se intervine deliberat (și improbabil) în sens opus – ca în partidele ce-și stabilesc drept obiectiv lupta împotriva concentrării de capital economic.

Gramsci a evocat deseori înclinația spre fideismul milenarist și spre o reprezentare providențialistă a partidului și a conducătorilor lui ce poate fi observată în rândurile clientelei partidelor comuniste: „Un alt aspect al pericolului regretabil din Partidul nostru îl constituie sterilizarea oricărei activități individuale, pasivitatea masei Partidului, certitudinea stupidă că, oricum, există cineva care se gândește la toate și care are grijă de toate[3]". Sau: „Îngrijorate de condiția de inferioritate absolută care le definea, masele au renunțat complet la suveranitate și la putere, organizația și persoana organizatorului au devenit pentru ele totuna, la fel cum, pentru o armată aflată în campanie, persoana *condottierului* incarnează salvarea comună, devenind garantul succesului și al victoriei[4]". Și am mai putea s-o cităm, *a contrario*, pe Roza Luxemburg, atunci când descrie (în stilul unui *wishful thinking*) un partid limitându-și el însuși propria putere printr-un efort conștient și constant al unor conducători care se autodestituie pentru a acționa ca executanți ai voinței mandatanților lor: „Unicul rol al pretinșilor «conducători» ai social-democrației constă în a lumina masa cu privire la misiunea ei istorică. Autoritatea și influența «șefilor» în democrație nu cresc decât direct proporțional cu munca de educare pe care ei o depun în acest sens. Altfel spus, prestigiul și influența lor nu cresc decât în măsura în care șefii distrug ceea ce a reprezentat până acum funcția conducătorilor, cecitatea masei, în măsura în care renunță ei înșiși la calitatea de șefi, în măsura în care fac din masă conducătoarea, iar din ei înșiși organele *executive* a acțiunii conștiente a masei[5]". Ar fi interesant de determinat ce anume, din pozițiile despre această problemă adoptate de diferiți „teoreticieni" (care, asemenea lui Gramsci, pot oscila între „spontaneismul" din *Ordine Nuovo* și „centralismul" din articolul

---

[3] A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. II, Gallimard, Paris, 1974, p. 265.
[4] *Ibidem*, p. 82.
[5] R. Luxemburg, *Masse et chefs*, Spartacus, Paris, 1972, p. 37.

despre Partidul Comunist[6]), ține de factori obiectivi (precum nivelul de formare generală și politică a „maselor"), în special de exprimarea directă a înclinațiilor „maselor" într-o împrejurare anume, factori dependenți de efectele de câmp și de logica opozițiilor din interiorul câmpului.

Cei care domină partidul și care sunt direct interesați de existența și de persistența acestei instituții, ca și de profiturile specifice pe care ea le asigură, află în libertatea pe care le-o oferă monopolul asupra producerii și impunerii *intereselor politice instituite* posibilitatea de a impune ca interese ale mandanților lor propriile interese de mandatari. Și asta fără să se poată dovedi clar că interesele astfel universalizate și plebiscitate ale mandatarilor nu coincid cu interesele neexprimate ale mandanților, dat fiind că cei dintâi dețin monopolul asupra instrumentelor de producere a intereselor politice, adică politic exprimate și recunoscute, ale celor din urmă. Tocmai această formă de abținere activă, cu rădăcini în revolta împotriva unei duble neputințe (neputința față de politică și față de toate acțiunile pur seriale pe care aceasta le presupune și neputința față de aparatele politice: apolitismul, care îmbracă uneori forma unui anti-parlamentarism, putând fi deturnat spre toate formele de „populism" autoritar), este, în mod fundamental, o contestare a monopolului deținut de către politicieni, reprezentând echivalentul politic a ceea ce a fost, în alte timpuri, revolta religioasă împotriva monopolului deținut de cler.

Competență, mize și interese specifice

În materie de politică, la fel ca în materie de artă, deposedarea celor mulți e corelativă, chiar consecutivă, concentrării mijloacelor de producție propriu-zis politice în mâinile unor profesioniști care nu pot intra cu șanse de succes în jocul propriu-zis politic decât dacă posedă o competență specifică. Nimic nu este, într-adevăr, mai puțin natural decât modul de gândire și de acțiune pe care îl cere participarea la câmpul politic: asemenea habitusului religios, artistic sau științific, și habitusul politicianului presupune un antrenament special. Este vorba, în primul rând, de întreaga ucenicie necesară pentru însușirea corpusului de cunoștințe specifice (teorii, problematici, concepte, tradiții istorice, date economice etc.) produse și acumulate de către tradiția politică a

[6] A. Gramsci, *Écrits politiques*, I, pp. 389-403.

profesioniștilor prezenți și trecuți și a capacităților mai generale precum cunoașterea unui anumit limbaj și a unei anumite retorici politice – aceea a *tribunului*, indispensabilă în relațiile cu profanii, sau aceea a *debater*-ului, necesară în relațiile dintre profesioniști. Dar este vorba, de asemenea și mai ales, de acel soi de *inițiere*, cu probele și riturile ei de trecere, care tinde să inculce *stăpânirea practică* a logicii imanente a câmpului politic, impunând o *supunere* de fapt față de valorile, ierarhiile și cenzurile inerente acestui câmp sau față de forma specifică pe care aceste constrângeri și aceste controale o îmbracă în interiorul fiecărui partid. Ceea ce înseamnă că, pentru a putea înțelege complet discursurile politice oferite pe piață la un moment dat – al căror ansamblu definește universul a ceea ce se poate spune și gândi din punct de vedere politic, spre deosebire de ceea ce e respins, ca de nespus și de negândit –, ar trebui să analizăm întregul proces de producere a profesioniștilor producției politice: de la marcajul (operat în funcție de o definiție deseori implicită a competenței dorite, care îi desemnează pentru aceste funcții) și formarea generală sau specifică care îi pregătește să-și asume aceste funcții, până la acțiunea de normalizare continuă pe care le-o impun, cu propria lor complicitate, membrii mai vechi ai grupului, mai cu seamă atunci când, proaspăt aleși, ei acced la o instanță politică în care ar putea să introducă o vorbire liberă [*franc-parler*] și o libertate de comportament care ar încălca regulile jocului.

Deposedarea corelativă concentrării mijloacelor de producere a instrumentelor de producere a unor discursuri sau a unor acte socialmente recunoscute ca politice n-a încetat să crească pe măsură ce câmpul de producție ideologică câștiga în autonomie, odată cu apariția marilor birocrații politice de profesioniști cu normă întreagă și odată cu apariția unor instituții (precum, în Franța, Institutul de Științe Politice și Școala Națională de Administrație*) având misiunea de a-i selecta și de a-i forma pe producătorii profesioniști de scheme de gândire și de exprimare a lumii sociale (oameni politici, analiști politici, jurnaliști, funcționari de rang înalt etc.) și, în același timp, de a codifica regulile de funcționare ale câmpului de producție politică și corpusul de cunoștințe și de rețete [*savoir-faire*] indispensabile conformării față de ele. „Știința politică" învățată în instituții special amenajate în acest scop este

* Institut de Sciences Politiques (Sciences Po), École Nationale d'Administration (ENA) (n. tr.).

raționalizarea competenței pe care o cere universul politicii și pe care o posedă în stare practică profesioniștii: ea urmărește creșterea eficacității cunoașterii practice prin punerea la dispoziția ei a unor tehnici raționale precum sondajul, relațiile publice sau marketingul politic, tinzând, în același timp, s-o legitimeze prin conferirea unor aparențe de științificitate și prin instituirea problemelor politice în afaceri de specialiști, pe care e de datoria specialiștilor să le tranșeze în numele cunoașterii, nu al interesului politic. Așa se face, de pildă, că teoria elitistă a opiniei, aflată aproape întotdeauna la lucru în elaborarea și în analiza sondajelor de opinie ori în lamentările rituale cu privire la absenteism, se trădează cu toată inocența în anchetele despre *opinion makers* care, inspirându-se dintr-o filosofie emanatistă a „difuzării" ca șiroire, urmăresc să parcurgă în sens invers rețelele de circulație a opiniilor până la sursa din care se presupune că izvorăsc, altfel spus până la „elita" acelor „creatori de opinie" în legătură cu care nimănui nu-i trece vreodată prin minte să se întrebe ce anume le face opinia[7].

Autonomizarea câmpului de producție politică e însoțită, fără îndoială, de o creștere a taxei de intrare în câmp și, mai ales, de o înăsprire a exigențelor în materie de competență generală și chiar specifică (ceea ce explică parțial creșterea ponderii profesioniștilor formați în școli și chiar în școlile specializate – Sciences Po, ENA – în detrimentul simplilor militanți)[8]. Ea mai e însoțită, fără îndoială, și de o amplificare a efectului legilor interne ale câmpului politic – în special a concurenței dintre profesioniști – în raport cu efectul tranzacțiilor directe sau indirecte dintre profesioniști și profani[9]. Ceea ce înseamnă că, atunci când e vorba

[7] Cf., de exemplu, C. Kadushin, „Power, Influence and Social Circles: A new Methodology for Studying Opinion Makers", *American Sociological Review*, XXXIII, 1968, pp. 685-699.

[8] Precizăm că această evoluție ar putea fi contrazisă, într-o anumită măsură, de creșterea generală a nivelului de instruire care, dată fiind ponderea determinantă a capitalului școlar în sistemul factorilor explicativi ai variațiilor raportării la politică, este, fără îndoială, de natură să intre în contradicție cu această tendință, amplificând, în grade diferite în funcție de organizații, presiunea bazei, tot mai puțin înclinată spre o delegare necondiționată.

[9] Dezbaterea televizată care face să se confrunte profesioniști aleși pentru competența lor specifică, dar și pentru simțul lor în ceea ce privește buna-cuviință și respectabilitatea politică, în prezența unui public redus la stadiul de spectator, realizând astfel „lupta de clasă" sub forma unei înfruntări teatralizate și



de a înțelege o luare de poziție politică (program, intervenție, discurs electoral etc.), este cel puțin la fel de important să cunoști universul luărilor de poziție concurențial propuse de către câmp, precum și cererile laicilor ai căror mandatari declarați sunt responsabilii acestor luări de poziție („baza"): o luare de poziție [*prise de position*] – cuvântul o spune de minune – este un act care nu capătă sens decât în mod relațional, în și prin diferența, prin *abaterea distinctivă*[10]. Iar această logică este foarte vizibilă în toate cazurile în care opoziția dintre concurenți (în sânul unui partid, de exemplu) îmbracă forma pe care o are în interiorul câmpului literar sau artistic, aceea a alternativei aproape nesemnificative dintre vechi și nou, bătrân și tânăr, arhaism și modernism, conflictul dintre deținători și pretendenți având aparența unui conflict de generații.

Politicianul versat e cel care ajunge să stăpânească practic sensul obiectiv și efectul social al propriilor luări de poziție, grație cunoașterii de care dispune cu privire la spațiul luărilor de poziție actuale și mai ales potențiale sau, mai exact, cu privire la principiul acestor luări de poziție, și anume spațiul pozițiilor obiective din interiorul câmpului și al dispozițiilor ocupanților lor: acest „simț practic" al luărilor de poziție posibile și imposibile, probabile și improbabile pentru diferiții ocupanți ai diferitelor poziții e cel care-i permite să „aleagă" luări de poziție convenabile și să le evite pe cele „compromițătoare", care l-ar face, de pildă,

---

ritualizate între doi campioni, simbolizează perfect rezultatul unui proces de autonomizare a jocului propriu-zis politic, mai mult ca oricând închis în tehnicile, ierarhiile și regulile sale interne.

[10] Într-o convorbire pe marginea discuțiilor privind actualizarea programului comun la care participase în numele Partidului Comunist, un înalt funcționar comunist atribuie de mai multe ori supralicitările delegației comuniste *preocupării de a se distinge*, de a „face diferența": „Pentru ei [conducătorii], era imperios necesar să ne diferențiem de PS [Partidul Socialist], și pentru asta li se părea necesar să meargă «și mai departe, și mai la stânga» (...). Mai mult decât SMIG-ul [*Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti* – Salariu Minim Interprofesional Garantat –, în prezent SMIC, *Salaire Minimum Interprofessionnel de Croissance* – Salariu Minim Interprofesional de Creștere –, salariu orar minim sub care nici un angajat nu poate fi plătit, care se recalculează, teoretic, în fiecare an (n. tr.)], deoarece PS-ul a cedat foarte repede, problema filialelor este cea care a fost scoasă deliberat în față. Părerea mea e că a fost un gest intenționat. Conducerea a vrut să facă diferența față de PS pentru a nu veni la putere cu un PS având 28% de voturi și un PC rămas la 22%" (T. Roucaute, *Le PCF et les sommets de l'État de 1945 à nos jours*, PUF, Paris, 1970, pp. 175-181).

să se întâlnească fără să vrea cu ocupanții unor poziții opuse din spațiul câmpului politic. Acest simț al jocului politic care le permite politicienilor să prevadă luările de poziție ale altor politicieni este și cel care îi face pe ei înșiși previzibili pentru alți politicieni. Previzibili, altfel spus responsabili, în sensul termenului englezesc de *responsible*, altfel spus competenți, serioși, fiabili, pe scurt, gata să joace cu constanță și fără surprize rolul pe care li-l atribuie structura spațiului de joc.

Jocul politic cere în mod absolut această adeziune fundamentală la jocul însuși, *illusio, involvement, commitment*, investirea în joc care este în același timp produsul jocului și condiția de funcționare a jocului: sub amenințarea excluderii din joc și de la câștigurile realizate prin participarea la joc, indiferent dacă e vorba de simpla *plăcere* de a juca sau de avantajele materiale și simbolice asociate deținerii unui capital simbolic, toți cei care au *privilegiul* de a investi în joc (în loc să fie reduși la indiferența și la apatia apolitismului) acceptă contractul tacit implicat în faptul de a lua parte la joc, de a-l recunoaște prin chiar acest fapt ca *meritând efortul* de a fi jucat, și care îi unește cu toți ceilalți participanți printr-un fel de *complicitate originară* cu mult mai puternică decât toate înțelegerile pe față sau secrete. Această solidaritate a tuturor inițiaților, legați între ei prin aceeași adeziune de bază la joc și la mizele jocului, prin același respect față de jocul însuși și față de legile nescrise care îl definesc, prin aceeași investiție de bază în jocul asupra căruia dețin monopolul și pe care trebuie să-l perpetueze pentru a asigura rentabilitatea propriilor investiții, nu se manifestă niciodată atât de clar ca atunci când jocul ajunge să fie amenințat ca atare, în sine[11].

Grupurile unite printr-o formă oarecare de complicitate (precum grupurile de *colegi*) fac imperative fundamentale din *discreția* și *secretul* referitoare la tot ceea ce privește credințele intime ale grupului. Ei condamnă cu cea mai mare violență, atunci când se afișează în exterior, niște manifestări de cinism care, între *inițiați*, sunt întru totul admise

---

[11] *Illusio* mai poate fi numită și interes, dar în alt sens decât cel economist: interesul pentru joc pe care-l produce jocul – *libido* propriu-zis social, altfel spus socialmente instituit și modelat – te împinge să iei parte la joc înclinând să faci diferența, altfel spus să te smulgi din indiferența pentru care toate sunt egale („îmi este perfect egal"). Interesul (economic) ca *illusio* propriu-zis economică cerută de către jocul economic constituit ca atare nu este decât un caz particular al universului de forme posibile de libido sau de interes.

dat fiind că prin definiție nu pot să aducă atingere credinței fundamentale în valoarea grupului, libertatea față de valori fiind trăită deseori, în acest caz, ca o dovadă suplimentară de valoare. Exemplu tipic, indignarea pe care oamenii politici, dar mai ales jurnaliștii politici, de obicei atât de nerăbdători să colporteze zvonuri și anecdote dezabuzate despre oamenii politici, le-o arată celor care, fie și doar o clipă, par a „strica jocul" dând existență politică apolitismului popular și mic-burghez, care constituie în același timp condiția și produsul monopolului deținut de către politicieni.

Astfel, candidatura lui Coluche la președinția Republicii* a fost condamnată din capul locului de către cvasitotalitatea profesioniștilor politicii sub acuzația de poujadism**. Cu toate acestea, zadarnic am căuta în tematica actorului parizian de comedie vreo urmă, oricât de firavă, a celor mai tipice topice ale librarului din Saint-Céré, așa cum le recenzează studiul clasic al lui Stanley Hoffmann: naționalism, antiintelectualism, antiparizianism, xenofobie rasistă și fascizantă, elogierea claselor de mijloc, moralism etc[12]. Și este greu de înțeles cum niște „observatori avizați" au putut să-l confunde pe „candidatul minorităților", al tuturor acelora „pe care partidele politice nu-i reprezintă niciodată", „homosexuali, ucenici, negri, arabi" etc. (vezi „Programul" lui Coluche), cu apărătorul micilor negustori pornit la luptă împotriva „metecilor" și a „mafiei apatride de traficanți și de pederaști[13]".

Chiar dacă bazele sociale ale mișcării poujadiste sunt încă incomplet cunoscute, nu încape îndoială că ea și-a recrutat cele dintâi trupe și pe cei mai fideli susținători din rândurile micii burghezii meșteșugărești și negustorești de provincie, mai curând în vârstă și amenințați de transformările economice și sociale. Or, două anchete pe deplin convergente, realizate de IFRES și, respectiv, de IFOP, demonstrează că cei care își manifestă simpatia față de *candidatura* lui

---

* Michel Gérard Joseph Colucci, zis Coluche (1944-1986), umorist și comic francez extrem de popular, vedetă de radio și televiziune, a candidat (independent, de stânga) la alegerile prezidențiale din 1981, care aveau să fie câștigate de către socialistul François Mitterrand. Deși susținut de intelectuali de marcă precum Pierre Bourdieu, Félix Guattari sau Gilles Deleuze, Coluche s-a retras până la urmă din cursă (n. tr.).

** Pierre Poujade (1920-2003), om politic și lider sindical francez, creator al mișcării „poujadiste", gândită în sprijinul micilor negustori și meșteșugari provinciali și totodată ca mișcare de protest anti-parlamentar și anti-intelectuală (n. tr.).

[12] S. Hoffmann, *Le mouvement Poujade*, Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, A. Colin, Paris, 1956, pp. 209-260.

[13] *Ibidem*, p. 246.

Coluche prezintă caracteristici întru totul opuse. Propensiunea de a aproba candidatura lui Coluche variază invers proporțional cu vârsta: ea atinge intensitatea maximă la cei mai tineri (iar dintre aceștia, la bărbați) și doar pentru aproximativ o treime dintre persoanele cu vârste de peste 65 de ani ea pare scandaloasă. La fel, ea tinde să crească odată cu dimensiunile orașului de reședință: foarte slabă la țară și în orașele mici, ea culminează în marile orașe și în aglomerația pariziană. Chiar dacă grupele utilizate de către cele două institute de sondaje sunt la fel de imprecise și puțin comparabile, totul pare a susține că muncitorii și funcționarii, la fel ca intelectualii și artiștii, se declară cel mai net favorabili candidatului anomic, în timp ce respingerile cele mai marcate se întâlnesc la patronii din industrie și din comerț. Fapt lesne de înțeles dacă știm că voturile astfel deturnate sunt luate mai ales de la stânga (mai mult de la PS decât de la PC), ca și de la ecologiști și de la abstenționiști. Partea persoanelor chestionate care, în lipsa candidaturii lui Coluche, ar vota cu dreapta e slabă (în special în rândul muncitorilor), iar voturile s-ar reporta în special spre Partidul Socialist (partea celor care ar alege să se abțină fiind, evident, foarte mare în toate categoriile). Faptul că dintre partizanii lui Coluche bărbații sunt net mai mulți decât femeile ne permite să presupunem că această opțiune este expresia unui abstenționism activ, foarte diferit de simpla indiferență legată de incompetența statutară. Astfel, profesioniștii, oameni politici și jurnaliști, tind să-i refuze „spărgătorului de joc" dreptul de intrare pe care profanii i-l acordă, în schimb, masiv (aceștia arătându-se favorabili în proporție de două treimi principiului candidaturii sale). Și aceasta fără îndoială deoarece, intrând în joc fără a-l lua în serios, acest jucător extra-ordinar amenință însuși temeiul jocului, altfel spus credința și credibilitatea jucătorilor obișnuiți.

Teatrul lumii sociale

Lupta care îi opune pe profesioniști reprezintă, fără îndoială, forma prin excelență a luptei simbolice pentru conservarea sau transformarea lumii sociale prin conservarea sau transformarea viziunii și principiilor de diviziune a acestei lumi; sau, mai bine spus, pentru conservarea sau transformarea diviziunilor stabilite prin transformarea sau conservarea sistemelor de clasificare care sunt forma lor încorporată și a instituțiilor care contribuie la perpetuarea clasamentului în vigoare legitimându-l. Această luptă își află condițiile sociale de posibilitate în logica specifică în funcție de care se organizează, în interiorul fiecărei formațiuni sociale, jocul propriu-zis politic în care se dispută pe de o parte monopolul asupra elaborării și răspândirii principiului de diviziune legitimă a lumii sociale și, în felul acesta, asupra mobilizării grupurilor, și, pe de

altă parte, monopolul asupra utilizării instrumentelor de putere obiectivate (capital politic obiectivat). Ea îmbracă, prin urmare, forma unei lupte pentru puterea propriu-zis simbolică de a-i face pe oameni să vadă și de a-i face să creadă, de a prezice și de a prescrie, de a face ca un lucru să fie cunoscut și de a-l face să fie recunoscut.

Câmpul politic este unul dintre locurile privilegiate ale exercitării *puterii de reprezentare sau de manifestare* care contribuie la a face să existe pe deplin, adică în stare obiectivată, direct vizibil de către toți, public, publicat, oficial, deci autorizat, ceea ce exista în stare practică, tacită sau implicită. Această putere de manifestare poate să se exercite referitor la absolut tot ce are legătură cu lumea socială, cu viziunea asupra acestei lumi, și niciodată nu este mai eficientă ca atunci când se aplică principiilor de vedere, de viziune – deci de diviziune – a lumii sociale, consolidând sau transformând principiile de viziune sau de diviziune în vigoare (de exemplu, odată cu feminismul, principiul diviziunii între sexe), făcând să apară noi opoziții, noi moduri de a ierarhiza forma și fondul, prim-planul și planul secund, actualul și inactualul, impunând noi principii de clasificare și de regrupare a lucrurilor percepute și, în felul acesta, noi *grupuri*.

Tocmai de aceea, actele de teatralizare prin care grupurile se dau în spectacol (în primul rând în fața lor înseși) – ceremonii, procesiuni (precum Panateneele), cortegii, defilări, manifestații etc. – constituie forma elementară a obiectivării și, în felul acesta, a manifestării, pentru sine însuși și pentru ceilalți, a principiilor de diviziune conform cărora ele se organizează obiectiv și prin intermediul cărora se organizează propria percepție despre ele însele. Instituțiile reprezentative (Consilii, *Cortes*-uri, Stări Generale, Parlamente etc.) au servit, fără îndoială, drept bază pentru cele dintâi reprezentări, mentale sau obiective, ale națiunii și structurii ei. Așa cum ceremonialul face *vizibile rangurile* și *numerele* (putând face, din această cauză, obiect de discuții, așa cum s-a întâmplat cu ocazia deschiderii Stărilor Generale), proiecția spațială pe care o realizează schema în două dimensiuni face să devină vizibilă *ierarhia* grupurilor reprezentate (exprimată prin rangul pe care-l ocupă de sus în jos și de la dreapta la stânga) și, în anumite cazuri, ponderea lor numerică[14], fără a uita esențialul, adică faptul ca atare al existenței grupurilor

---

[14] De fapt, totul pare a demonstra că redarea *ponderii numerice* a grupurilor (așa cum se întâmplă într-o gravură cu „tabloul de alegere" pentru Stările Generale,

reprezentate și *numite*. La fel, în regimurile parlamentare moderne, adunările reprezentative sunt un fel de proiecție spațială a câmpului politic și, prin intermediul acestuia, a câmpului social în ansamblul său, căruia scena politică îi oferă o reprezentare teatralizată. Altfel spus, structura în funcție de care se organizează ele – în special opoziția stânga/dreapta – tinde să se impună ca manifestare paradigmatică a structurii sociale, funcționând mental ca un principiu de viziune și de diviziune a lumii sociale (în special al divizării în clase)[15].

În democrațiile parlamentare, lupta pentru cucerirea adeziunii cetățenilor (votul lor, cotizațiile lor etc.) este și o luptă pentru menținerea sau subminarea *repartizării puterii în cadrul puterilor publice* sau, dacă vrem, pentru monopolul asupra utilizării legitime a resurselor politice obiectivate (drept, armată, poliție, finanțe publice, administrații etc.). Agenții prin excelență ai acestei lupte sunt partidele, organizații de luptă special amenajate pentru a purta această *formă sublimată de război civil, mobilizând durabil*, prin previziuni prescriptive, cel mai mare număr posibil de agenți înarmați cu aceeași viziune asupra lumii sociale și asupra viitorului ei. Pentru a asigura această mobilizare durabilă, partidele trebuie, pe de o parte, să elaboreze și să impună o reprezentare a lumii sociale capabilă să obțină adeziunea celui mai mare număr posibil de cetățeni și, pe de altă parte, să cucerească posturi (de putere sau nu) a căror „posesie" permite menținerea celor ce le dețin.

Astfel, producerea ideilor despre lumea socială este subordonată întotdeauna, în fapt, logicii cuceririi puterii, care este aceea a mobilizării celui mai mare număr de oameni. De aici, fără îndoială, privilegiul acordat în elaborarea reprezentării legitime modului de producție eclezial, în care propunerile (moțiuni, platforme, programe etc.) sunt supuse imediat aprobării unui grup, neputând fi, prin urmare, impuse decât de către niște profesioniști capabili să manipuleze în același timp

---

cu dubla reprezentare acordată Stării a Treia pe 27 decembrie 1788) presupune că ideea de rang începe să fie concurată de ideea de număr și de *reprezentativitate* numerică (cf. votul pe cap de om).

[15] Tradiția conform căreia, în toate parlamentele, conservatorii stau la dreapta și liberalii la stânga președintelui își are începutul în Adunarea Constituantă: după reunirea celor trei ordine, încep să fie distinși membrii Adunării care, renunțând la distincția costumelor, se regrupaseră în funcție de idei în partizani ai monarhiei la dreapta acesteia și partizani ai revoluției la stânga ei sau, mai simplu, în *partea dreaptă* și *partea stângă*, apoi *dreapta* și *stânga*.

idei și grupuri, să producă idei apte să producă grupuri manipulând acestei idei astfel încât să le asigure adeziunea unui grup: în această tehnologie socială cu totul specifică intră, de exemplu, retorica mitingului sau ansamblul tehnicilor de vorbire, de redactare, de manipulare a adunării care permit ca o „moțiune" să fie „făcută să treacă", pentru a nu mai vorbi de procedurile și de procedeele care, asemenea jocului cu numărul de mandate, controlează în mod direct însăși producerea ca atare a grupului.

Am greși dacă am subestima autonomia și eficacitatea specifică a tot ceea ce se întâmplă în câmpul politic, reducând istoria propriu-zis politică la un fel de manifestare epifenomenală a unor forțe economice și sociale cărora actorii politici nu le-ar fi, într-o anumită măsură, decât niște marionete. Pe lângă că ar însemna să ignorăm eficacitatea propriu-zis simbolică a reprezentării și a credinței mobilizatoare pe care o provoacă grație obiectivării, o astfel de atitudine ar însemna să uităm puterea propriu-zis politică a *guvernului* care, oricât de dependent va fi fiind de forțele economice și sociale, poate exercita o acțiune reală asupra acestor forțe prin intermediul puterii asupra instrumentelor de administrare a lucrurilor și a persoanelor.

Relația dintre partid și „clasă", dintre lupta organizațiilor politice și lupta „claselor", este o relație propriu-zis simbolică între un semnificant și un semnificat sau, mai exact, între *reprezentanți* care dau o *reprezentare* și niște agenți, niște acțiuni și niște situații reprezentate. Concordanța dintre semnificant și semnificat, dintre reprezentare și lumea reprezentată rezultă, fără îndoială, nu atât din căutarea conștientă a ajustării la cererea clientelei ori din constrângerea mecanică exercitată prin presiuni externe, cât din omologia dintre structura teatrului politic și structura lumii reprezentate, dintre luptele sociale și forma sublimată a acestor lupte desfășurate în câmpul politic.

Efectul nevoilor specifice ale câmpului politic național care, asemenea câmpului literar și câmpului filosofic, are propria istorie și instituțiile lui originale, apare în diferențele considerabile dintre reprezentările și strategiile politice ale unor organizații „reprezentative" pentru populații ocupând poziții echivalente, precum muncitori ori „cadre", în spațiul social al diferitelor țări europene – și asta în pofida tuturor efectelor omogenizatoare, precum „bolșevizarea" partidelor comuniste; e clar, într-adevăr, că aceste diferențe se datorează cel puțin la fel de mult tradițiilor specifice ale spațiului politic (de exemplu, ponderii pe care o

deține partidul comunist și tradiția marxistă) și unor diferențe între proprietățile obiective ale populațiilor reprezentate, care s-ar putea datora ele însele, în mare parte, acestor diferențe de tradiție: să ne gândim, de exemplu, la gradul în care muncitorii din industria diferitelor națiuni își concep existența ca fiind aceea a unei „clase", concepându-și relațiile cu celelalte sectoare ale spațiului social prin prisma „luptei de clasă".

Tocmai omologia dintre spațiul politic și spațiul social în ansamblul său face ca, urmărind satisfacerea intereselor specifice pe care le-o impune concurența din interiorul câmpului, diferitele grupuri de profesioniști să dea satisfacție, în plus, și intereselor ocupanților pozițiilor omoloage cu a lor din spațiul social; sau, invers, ca în luările de proziție cele mai conforme cu interesul celor pe care înțeleg să-i reprezinte, ele să continue să urmărească, fără a-și da neapărat seama, satisfacerea propriilor interese specifice de reprezentanți, adică tocmai a acelor interese pe care li le atribuie structura pozițiilor și a opozițiilor constitutive din spațiul intern al câmpului politic. Relația aparentă dintre reprezentanți și reprezentați, concepuți ca o cauză determinantă („grupuri de presiune" etc.) sau ca o cauză finală („cauze" care trebuie apărate, interese care trebuie „slujite" etc.) maschează relația de concurență dintre reprezentanți.

Max Weber are fără îndoială dreptate atunci când reamintește, cu o sănătoasă brutalitate materialistă, că „se poate trăi «pentru» politică și «din» politică[16]". Dar pentru a fi pe deplin riguroși ar trebui, mai degrabă, să spunem că se poate trăi *din* politică cu condiția de a trăi *pentru* politică: într-adevăr, tocmai în relația dintre profesioniști se definește specia cu totul aparte de investire în politică ce determină fiecare categorie de mandatari să se consacre politicii și, în felul acesta, mandanților ei. Mai exact, relația pe care vânzătorii profesioniști de servicii politice (oameni politici, jurnaliști politici etc.) o întrețin cu clienții lor este întotdeauna mediată – și mai mult sau mai puțin complet determinată – de relația pe care ei o întrețin cu concurenții lor[17]. Ei servesc interesele clienților lor în măsura (și doar în măsura) în care se servesc pe ei înșiși servind aceste interese, altfel spus *cu atât mai exact cu cât poziția*

---

[16] M. Weber, *op. cit.*, II, p. 1052.

[17] „Oportuniștii din toate taberele, care apără interesele foarte precise ale diferitelor bisericuțe – interese materiale, firește, dar și interese privind dominația politică a maselor –, stau în calea realizării unității proletare" (A. Gramsci, *Écrits politiques*, vol. I, Gallimard, Paris, 1974, p. 327).

lor în structura câmpului politic coincide mai exact cu poziția clienților lor în structura câmpului social; rigoarea corespondenței dintre cele două spații depinde în mare parte de intensitatea concurenței, adică, mai presus de orice, de *numărul* partidelor și al tendințelor care comandă diversitatea și reînnoirea produselor oferite obligând, de exemplu, diferitele partide să-și modifice programele pentru a cuceri noi clientele. În consecință, discursurile politice produse de către profesioniști sunt întotdeauna dublu determinate, fiind afectate de o duplicitate care nu are nimic intenționat dat fiind că rezultă din însăși dualitatea universurilor de referință – profesioniștii concurenți și profanii – și din necesitatea de a sluji în același timp scopurile ezoterice ale luptelor interne și scopurile exoterice ale luptelor externe.

Duplicitatea structurală a unui discurs politic care vizează în același timp marele public al clienților și publicul restrâns al concurenților își atinge limita în ceea ce tradiția revoluționară a Uniunii Sovietice numea „limbaj esopic", acel limbaj indirect la care revoluționarii recurgeau pentru a evita cenzura țaristă și care reapare în partidul bolșevic cu ocazia conflictului dintre partizanii lui Stalin și cei ai lui Buharin, adică în momentul când se pune problema de a evita, din „patriotism de partid", ca răfuielile din interiorul Biroului Politic sau al Comitetului Central să răzbească în afara partidului: mascând sub o aparență anodină un adevăr ascuns pe care „orice militant suficient de cultivat" știe să-l descifreze, el poate face obiectul, în funcție de destinatari, a două lecturi diferite[18].

Cea mai evidentă manifestare a acestui efect de câmp este genul de *cultură ezoterică*, formată din probleme cu totul străine sau inaccesibile oamenilor obișnuiți, din concepte și discursuri fără referent în experiența cetățeanului de rând și mai ales, poate, din distincții, nuanțe, subtilități și finețuri care trec neobservate în ochii neinițiaților, neavând altă rațiune de a fi decât relațiile, conflictuale sau concurențiale, dintre diferitele organizații sau diferitele „tendințe" ori „curente" ale aceleiași organizații. Poate fi citată, o dată în plus, mărturia lui Gramsci: „Noi, aceștia, ne îndepărtăm de mase: între noi și mase se formează un ecran de quiproquouri, de neînțelegeri, de jocuri verbale complicate. Vom ajunge să apărem ca niște indivizi care vor să-și păstreze cu orice

[18] Cf. S. Cohen, *Nicolas Boukharine, la vie d'un bolchevik*, Maspero, Paris, 1979, pp. 330 și 435.

preț locul[19]". De fapt, ceea ce face ca această cultură propriu-zis politică să rămână inaccesibilă marii majorități a oamenilor de rând este, fără îndoială, nu atât complexitatea limbajului prin care ea se exprimă, cât complexitatea raporturilor sociale constitutive pentru câmpul politic care se exprimă prin el: această creație artificială a luptelor de Curie romană le apare nu atât ca ininteligibilă, cât ca lipsită de rațiune de a fi celor care, nefăcând parte din joc, „nu-i văd interesul", ei neputând să înțeleagă că o nuanță sau alta dintre două cuvinte ori dintre două întorsături ale unui discurs-miză – program, platformă, moțiune sau revoluție – a putut să provoace asemenea dezbateri, pentru simpul motiv că nu aderă la principiul opozițiilor care l-au provocat[20].

Un sistem de abateri

Structura câmpului și concurența căreia ea îi determină forma și mizele contribuie astfel, la fel de mult ca relația directă (singura recunoscută) *cu* clienții, descriși ca mandanți, la a determina luările de poziție, prin intermediul constrângerilor și al intereselor asociate unei poziții determinate în câmpul și în concurența al cărei teren este câmpul. Producerea luărilor de poziție nu este niciodată total independentă de sistemul luărilor de poziție propuse concomitent de către ansamblul agenților și al organizațiilor aflate în concurență: *problematica politică* este tocmai acest spațiu de variante obiectiv oferite alegerii fiecăruia dintre producători (sau consumatori) sub forma, foarte concretă, a ansamblului luărilor de poziție propuse efectiv în ansamblul pozițiilor constitutive ale câmpului la un moment dat. Partidele, la fel ca „tendințele" și „curentele" din sânul partidelor, nu au decât o existență strict relațională și ar fi total inutil să încercăm să definim ce sunt și ce profesează ele independent de ce sunt și de ce profesează concurenții lor din interiorul aceluiași câmp. Asemenea mișcărilor artistice, literare sau filosofice, mișcările politice nu există și nu subzistă decât în și prin relația de opoziție neîncetat relansată, ca efect al luptei înseși, care îi unește cu

---

[19] A. Gramsci, *op. cit.*, vol. II, p. 225.

[20] Printre factorii acestui efect de închidere și al formei cu totul aparte de ezoterism pe care el o generează trebuie numărată și tendința, deseori observată, a cadrelor permanente din aparatele politice de a nu frecventa decât alte cadre permanente.

mișcările concurente; fapt care explică eșecul tuturor încercărilor de a defini în mod absolut conceptele terminate în *-ism* care le sunt atașate – de pildă, cele ale istoricilor Germaniei care, pe urmele lui Rosenberg, au încercat să dea o definiție „conservatismului" fără să-și dea seama că acesta trebuia să-și schimbe neîncetat conținutul substanțial pentru a-și conserva *valoarea* relațională. Nicăieri lucrul acesta nu e mai adevărat ca în cazul „conceptelor" aparținând „materialismului istoric", ai căror producători și utilizatori uită, paradoxal, că ele au și o istorie; și că de multe ori își datorează existența și substanța conflictelor în care au fost generate. Arme ale analizei, dar și ale anatemei, instrumente de cunoaștere, dar și instrumente de putere, toate aceste concepte terminate în *-ism* pe care tradiția marxologică le eternizează tratându-le ca pe niște pure construcții conceptuale, libere de orice context și desprinse de orice funcție strategică, sunt „deseori legate de circumstanțe, atinse de generalizări premature, marcate de polemici acerbe", fiind zămislite „în divergența, în confruntările violente dintre reprezentanții diferitelor curente[21]".

Întrucât orice câmp politic tinde să se organizeze în jurul opoziției dintre doi poli (care, asemenea partidelor din sistemul american, pot genera ele însele adevărate câmpuri, organizate conform unor diviziuni asemănătoare), relațiile dintre doctrinele și grupurile situate în pozițiile polare – „partid al mișcării" și „partid al ordinii", „progresiști" și „conservatori", „stânga" și „dreapta" – prezintă proprietăți *invariante*. Proprietățile partidelor înregistrate de tipologiile realiste pot fi înțelese imediat dacă sunt raportate la forța relativă a celor doi poli, la distanța care îi separă și care comandă proprietățile ocupanților lor, partide sau oameni politici (în special propensiunea lor către divergența spre extreme sau către convergența spre centru), și, legat de aceste proprietăți, probabilitatea ocupării poziției centrale, intermediare, a locului neutru. Câmpul, în ansamblul său, se definește ca un sistem de abateri de niveluri diferite, în care nimic – nici în ceea ce privește instituțiile și agenții, nici în ceea ce privește actele și discursurile pe care ei le produc – nu are sens decât în mod relațional, prin jocul opozițiilor și al distincțiilor. Așa se explică, de pildă, de ce opoziția dintre „dreapta" și „stânga" poate să

---

[21] G. Haupt, „Les marxistes face à la question nationale: l'histoire du problème", *in* G. Haupt, M. Lowy și C. Weill, *Les marxistes et la question nationale. 1848-1914*, Maspero, Paris, 1974, p. 11.

se mențină într-o structură transformată, cu prețul unui schimb parțial al luărilor de poziție între ocupanții acestor poziții în două momente diferite (sau în două locuri diferite): raționalismul, încrederea în progres și în știință care, în perioada interbelică, atât în Franța, cât și în Germania, erau apanajul stângii, în timp ce dreapta naționalistă și conservatoare se lăsa pradă mai curând iraționalismului și cultului naturii, au devenit astăzi, în aceste două țări, miezul noului *credo* conservator, întemeiat pe încrederea în progres, în tehnică și în tehnologie, în timp ce stânga se trezește în brațe cu teme ideologice și cu practici care până nu demult constituiau apanajul polului opus, precum cultul (ecologic) al naturii, regionalismul și un anumit naționalism, denunțarea mitului progresului absolut și apărarea „persoanei".

Aceeași structură binară sau ternară care organizează câmpul în ansamblul său poate să se reproducă în fiecare dintre punctele sale, adică înăuntrul partidului ori al grupusculului, conform aceleiași logici duble, simultan internă și externă, care pune în relație interesele specifice ale profesioniștilor cu interesele reale sau presupuse ale mandanților lor, reali sau presupuși. Tocmai în interiorul partidelor cu clientela cea mai lipsită de resurse și cea mai înclinată, în consecință, să meargă pe mâna partidului poate, fără îndoială, logica opozițiilor să se manifeste cel mai clar. Astfel încât nimic nu dă seamă mai bine de luările de poziție decât o *topologie* a pozițiilor din care ele sunt enunțate: „În ceea ce privește Rusia, am știut întotdeauna, observă Gramsci, că în *topografia* fracțiunilor și a tendințelor, Radek, Troțki și Buharin ocupau o poziție de stânga, Zinoviev, Kamenev și Stalin o poziție de dreapta, în timp ce Lenin se afla la *centru*, îndeplinind funcția de *arbitru* pentru ansamblul situației – asta, firește, în limbajul politic curent. Nucleul numit leninist susține, se știe, că aceste poziții «topografice» sunt absolut iluzorii și înșelătoare[22]". E, într-adevăr, ca și cum repartizarea pozițiilor în câmp ar implica o repartizare a rolurilor; ca și cum fiecare protagonist ar fi atras sau trimis spre luările lui de poziție atât prin *concurența* cu ocupanții pozițiilor celor mai îndepărtate ori a celor mai apropiate (care îi amenință existența în moduri extrem de diverse), cât și prin contradicția logică dintre propriile luări de poziție și cele apărate de către ceilalți.

Astfel, anumite opoziții recurente, precum aceea care se stabilește între tradiția libertară și tradiția autoritară, nu sunt decât transcrierea

[22] A. Gramsci, *op. cit.*, vol. II, p. 258 (sublinierile îmi aparțin).

în planul luptelor ideologice a contradicției fundamentale a mișcării revoluționare, obligată să recurgă la disciplină și la autoritate, chiar și la violență, pentru a combate autoritatea și violența. Contestare eretică a bisericii eretice, revoluție împotriva „puterii revoluționare instituite", critica „libertară" în forma ei „spontaneistă" se străduiește să exploateze împotriva celor care domină partidul contradicția dintre strategiile „autoritare" din interiorul partidului și strategiile „antiautoritare" ale partidului în interiorul câmpului politic în ansamblul său. Și chiar în mișcarea anarhistă, care îi reproșează marxismului autoritarismul său[23], poate fi întâlnită o opoziție de aceeași formă între gândirea „platformistă" care, preocupată să pună bazele unei organizații anarhiste puternice, lasă pe planul al doilea revendicarea libertății nelimitate a indivizilor și a micilor grupuri, și gândirea „sintetistă", care înțelege să le lase indivizilor o independență totală[24].

Însă și de această dată, grație omologiilor dintre pozițiile ocupate de lideri în câmpul politic și pozițiile ocupate de clienții lor actuali sau potențiali în regiunile inferioare ale spațiului social, conflictele interne întâlnesc conflicte externe. Astfel, în măsura (și doar în măsura) în care fiecare tendință a mișcării muncitorești ajunge să antreneze sectoare omoloage ale lumii muncitorești, diviziunile și contradicțiile reale ale acestei lumi pot să-și afle corespondența în contradicțiile și diviziunile partidelor muncitorești: interesele subproletariatului neorganizat nu au șanse să acceadă la reprezentarea politică (mai cu seamă atunci când e format din străini lipsiți de dreptul de vot ori din etnii stigmatizate) decât în măsura în care devin o armă și o miză în lupta care, în anumite stadii ale câmpului, opune spontaneismul sau, la limită, voluntarismul ultrarevoluționar – întotdeauna înclinat să privilegieze fracțiunile cele mai neorganizate ale proletariatului, a căror acțiune spontană precedă sau excedă organizarea – centralismului (calificat de către adversarii săi

[23] Se știe că Bakunin, care impune supunerea absolută față de organele de conducere în mișcările pe care le întemeiază (Frăția Națională, de pildă) și care este, în fond, adeptul ideii „blanquiste" a „minorităților active", ajunge, în polemica sa cu Marx, să denunțe autoritarismul, exaltând spontaneitatea maselor și autonomia federațiilor.

[24] J. Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Maspero, Paris, 1975, vol. II, pp. 82-83.

ca fiind „birocratico-mecanicist"), pentru care organizarea, adică partidul, precedă și condiționează lupta.

O analiză a câmpului de producție politică și, în interiorul acestuia, a subcâmpului „partidelor de stânga" sau al „mișcării muncitorești" ar demonstra, fără îndoială, că viziunile diferite, opuse chiar, cu privire la acțiunea revoluționară, la viitorul capitalismului, la relația dintre partid și mase etc. sunt strâns legate de poziția, centrală și dominantă sau marginală și dominată, din aparatul partidului, ea însăși strâns legată de capitalul cultural deținut – cu, în special, opoziția dintre intelectualii patentați și „autodidacți". Este cert, de exemplu, că economismul și tendința de a accentua latura deterministă, obiectivistă și științifică a marxismului pot fi întâlnite mai curând la „teoreticieni" (cum ar fi Tugan-Baranovski sau „economiștii" din partidul social-democrat) decât la „militanți" sau la „agitatori", deseori „autodidacți", adică lipsiți de titluri specifice în materie de filosofie ori de economie. Opoziția dintre „centralism" și „spontaneism" sau, mai larg, dintre socialismul autoritar și socialismul libertar pare a varia într-un mod absolut paralel, aplecarea către scientism și economism înclinând spre creditarea deținătorilor cunoașterii cu dreptul de a defini în mod autoritar orientările „mișcării". Aceasta este, fără îndoială, una dintre sursele opoziției dintre Bakunin și Marx, a cărui viață însăși este traversată de diviziunea dintre spontaneismul subiectivist și obiectivismul scientist și determinist, dintre „militant" și „savant" – opoziție tranșată, pe măsură ce îmbătrânește, în favoarea „savantului".

Cuvinte de ordine și idei-forță

Tendința spre autonomizare și spre divizare la nesfârșit în minuscule secte antagoniste care se află înscrisă, în stare de potențialitate obiectivă, în constituirea unui corp de specialiști înzestrați cu interese specifice și aflați în concurență pentru puterea din câmpul politic (ori dintr-un sector sau altul al acestui câmp – un aparat de partid, de exemplu) e contrabalansată, în grade diferite, de faptul că rezultatul luptelor interne depinde de forța pe care agenții și instituțiile angajate în această luptă pot s-o mobilizeze în afara câmpului. Altfel spus, tendința spre fisiune își află limita în faptul că forța unui discurs depinde nu atât de proprietățile lui intrinseci, cât de forța mobilizatoare pe care el o exercită, adică, cel puțin în parte, de gradul în care este *recunoscut* de către un grup

numeros și puternic care se regăsește în el și căruia îi exprimă interesele (într-o formă mai mult sau mai puțin transfigurată și de nerecunoscut).

Simplul „curent de idei" nu devine o mișcare politică decât atunci când ideile oferite ajung să fie recunoscute dincolo de cercul profesioniștilor. Strategiile pe care nevoile luptei interne le impune profesioniștilor – și care pot avea ca fundament obiectiv, dincolo de diferențele afișate, niște diferențe de habitus și de interese (sau, mai bine spus, de capital economic și școlar și de traiectorie socială), legate de poziții diferite în interiorul câmpului – nu pot fi încununate de succes decât în măsura în care se întâlnesc cu așteptările (uneori inconștiente) ale unor grupuri exterioare câmpului. Așa se explică de ce tendințele spre scindarea sectară sunt neîncetat contrabalansate de constrângeri impuse de concurență care fac ca, pentru a triumfa în luptele lor interne, profesioniștii să fie nevoiți să facă apel la forțe care nu sunt toate și în totalitate interne (spre deosebire de ceea ce se întâmplă în câmpul științific sau artistic, în care succesul în rândul profanilor ascunde un pericol de discreditare). Grupusculele de avangardă nu pot să importe în câmpul politic logica specifică a câmpului intelectual pentru că le lipsește nu numai baza, deci constrângerile, ci și forța. Funcționând ca secte apărute prin sciziune și condamnate la sciziparitate, întemeiate deci pe renunțarea la „reprezentativitate", ele plătesc cu pierderea puterii și a eficacității afirmarea deplinei calificări tehnice și etice, care definește *ecclesia pura* (puritanii), universul „purilor" și al „puriștilor", capabili să-și manifesta excelența de virtuozi politici prin atașamentul lor față de tradițiile cele mai pure și mai radicale („revoluția permanentă", „dictatura proletariatului" etc.)

Pentru a nu se exclude din jocul politic și de la ambiția de a participa, dacă nu la putere, măcar la puterea de a influența asupra repartizării puterii, omul politic – și cu atât mai mult șeful de partid și partidul însuși – nu dă curs unor virtuți atât de exclusiviste: așa cum Biserica își stabilește ca misiune să-și reverse grația instituțională asupra tuturor credincioșilor, drepți sau nedrepți, și să-i supună pe cei păcătoși, fără nici o deosebire, disciplinei poruncii divine, partidul își stabilește ca scop să atragă de partea cauzei sale cel mare număr posibil de refractari (așa cum se întâmplă în perioade electorale, când Partidul Comunist li se adresează „tuturor republicanilor progresiști"). Tocmai de aceea nici nu ezită, pentru a-și extinde baza și a atrage clientela partidelor concurente, să-și calce pe inimă și să-și încalce „puritatea" liniei profitând,

mai mult sau mai puțin conștient, de ambiguitățile programului său. Rezultă că dintre luptele al căror teren este fiecare partid, una dintre cele mai constante se poartă între cei care denunță compromisurile necesare pentru a face să crească *forța* partidului (deci a celor care îl domină), dar în detrimentul *originalității* sale, adică prin abandonarea unor luări de poziție distinctive, originale, originare (și care impune, deci, o întoarcere la surse, o regăsire a purității originare), și, de cealaltă parte, cei care caută întărirea partidului, lărgirea clientelei, chiar cu prețul unor tranzacții și concesii, inclusiv al unei „ștergeri" metodice a tot ceea ce luările de poziție originale ale partidului pot avea prea „exclusivist". Primii trag partidul spre logica câmpului intelectual, care, dusă la limită, poate să-l deposedeze de orice forță vremelnică [*temporelle*]; ultimii au de partea lor logica unei *Realpolitik*, ce reprezintă condiția accederii la existența politică.

La rândul lor, în strategiile lor de vot alegătorii sunt puși în fața unei alternative de aceeași formă: ei trebuie, într-adevăr, să aleagă între o reprezentare (partid, deputat, mandatar etc.) adecvată, dar nu lipsită de putere (grupuscul etc.), și o reprezentare imperfectă (a cărei paradigmă e *catch-all party*), dar tocmai de aceea puternică: altfel spus, logica însăși care, cel puțin în perioade normale (vremurile de criză putând fi favorabile emergenței politice a unor indivizi izolați), identifică slăbiciunea numerică cu slăbiciunea politică poate constrânge la alegeri de compromis, acordând un avantaj decisiv luărilor de poziție confirmate față de opțiunile originale.

Câmpul politic e, deci, terenul unei concurențe pentru putere care se desfășoară prin intermediul unei concurențe pentru profani sau, mai bine zis, pentru cucerirea monopolului asupra dreptului de a vorbi și de a acționa în numele unei părți mai mult sau mai puțin mari de profani. Purtătorul de cuvânt își însușește nu doar cuvântul grupului de profani – adică, de cele mai multe ori, tăcerea lui –, ci însăși forța acestui grup, la producerea căruia contribuie atribuindu-i un cuvânt recunoscut ca legitim în câmpul politic. Forța ideilor pe care el le propune se măsoară nu ca pe terenul științei, după valoarea de adevăr (chiar dacă ele își datorează parțial forța capacității lui de a convinge că deține adevărul), ci prin forța de mobilizare pe care o conțin, adică prin forța grupului care le recunoaște (fie și prin tăcere ori prin absența contrazicerii) și pe care el poate să-l manifeste culegându-i voturile sau adunându-le laolaltă în spațiu. Tocmai de aceea câmpul politicii, în care zadarnic am

căuta o instanță capabilă să legitimeze instanțele de legitimitate, oscilează întotdeauna între două criterii de validare: știința și plebiscitul[25].

În politică, „a spune înseamnă a face" înseamnă, mai exact, a-ți oferi mijloacele de a face făcând să se creadă că poți face ceea ce spui, făcând să fie cunoscute și recunoscute niște principii de viziune și de diviziune a lumii sociale care, asemenea *cuvintelor de ordine*, își produc propria verificare producând grupuri și, în felul acesta, o ordine socială. Cuvântul politic – este ceea ce-l definește cel mai specific – îl angajează în totalitate pe autorul său deoarece constituie un angajament de a face care nu e cu adevărat politic decât dacă este făcut de către un agent sau de către un grup de agenți *responsabili din punct de vedere politic*, adică în măsură să angajeze un grup, și încă unul capabil să-l ducă la împlinire: numai cu această condiție echivalează el cu un act. Adevărul promisiunii și al pronosticului depinde de veracitatea, dar și de autoritatea celui ce le pronunță – altfel spus, de capacitatea lui de a-i face pe oameni să creadă în veracitatea și în autoritatea sa. Atunci când se admite că viitorul aflat în discuție depinde de voința și de acțiunea colective, ideile-forță ale purtătorului de cuvânt capabil să provoace această acțiune sunt nefalsificabile, dat fiind că au puterea de a face ca viitorul pe care-l vestesc să devină adevărat. (E, fără doar și poate, ceea ce face ca, pentru întreaga tradiție revoluționară, problema adevărului să fie indisociabilă de problema libertății sau a necesității istorice: dacă admitem că viitorul, altfel spus adevărul politic, depinde de acțiunea responsabililor politici și a maselor – mai rămâne de știut și în ce grad –, atunci Rosa Luxemburg a avut dreptate în dauna lui Kautsky, care a contribuit la a face să se întâmple ceea ce era probabil și ceea ce el anunța, nefăcând însă ceea ce trebuia să facă, după Rosa Luxemburg; în caz contrar, Rosa Luxemburg a greșit, dat fiind că nu a știut să prevadă viitorul cel mai probabil.)

Ceea ce în gura unuia ar fi un „discurs iresponsabil", în gura altuia este o previziune rezonabilă. Cuvintele politice – programe, promisiuni, previziuni sau prognosticuri („Vom câștiga alegerile!") – nu sunt niciodată verificabile sau falsificabile logic; ele nu sunt adevărate decât în măsura în care cel care le enunță (pe cont propriu sau în numele unui

---

[25] Nu întâmplător sondajul de opinie manifestă contradicția dintre două principii antagonice de legitimitate, știința tehnocratică și voința democratică, alternând întrebările care invită la judecata expertului cu cele care invită la dorința militantului.

grup) e capabil să le facă adevărate din punct de vedere istoric, făcându-le să se producă în istorie; ceea ce depinde în egală măsură, și inseparabil, de aptitudinea lui de a aprecia în mod realist șansele de reușită ale acțiunii menite să le transpună în realitate și de capacitățile sale de a mobiliza forțele necesare pentru a izbândi, izbutind să-și crească veridicitatea, deci șansele lui de izbândă. Altfel spus, cuvântul *purtătorului de cuvânt* își datorează o parte din „forța ilocuționară" forței (și mai ales dimensiunii) grupului pe care contribuie să-l producă prin actul său de simbolizare, de reprezentare, de manifestare; această forță propriu-zis simbolică își are sursa în munca de enunțare, de explicitare, care îi dezvăluie grupul lui însuși, investind enunțul cu toată forța pe care contribuie s-o producă mobilizând, actual sau potențial, grupul căruia i se adresează. Acest lucru se poate vedea foarte bine în logica, atât de tipic politică, a promisiunii sau, mai exact, a predicției: adevărată *self-fulfilling profecy*, cuvântul prin care purtătorul de cuvânt atribuie o voință, un proiect, o speranță sau, pur și simplu, un viitor unui grup *face ceea ce spune că face* în măsura în care destinatarii se recunosc în el, conferindu-i forța simbolică și pe cea materială (sub formă de voturi, dar și de subvenții, cotizații, forță de muncă sau de luptă etc.) care îi permit să se realizeze. Dat fiind că e suficient ca ideile să fie profesate de către *responsabili* pentru a deveni idei-forță capabile să se impună în credință și chiar cuvinte de ordine capabile să mobilizeze sau să demobilizeze forța pe care o dețin grupurile, erorile sunt sortite să apară ca niște *greșeli* sau, în limbaj indigen, ca niște „trădări".

Credit și credință

Capitalul politic este o formă de capital simbolic, *credit* întemeiat pe nenumăratele operațiuni de creditare prin care agenții îi conferă unei persoane (sau unui obiect) socialmente desemnat ca demn de încredere [*créance*] înseși puterile pe care i le recunosc. Putere obiectivă care poate fi obiectivată în lucruri (în special în tot ceea ce formează simbolistica puterii: tronuri, sceptre, coroane), după modelul lui *fides*[26] așa cum o analizează Benveniste, puterea simbolică este o putere pe care cel care o suportă o *recunoaște* în cel care o exercită, recunoscându-i-o. *Credere,*

[26] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Éd. de Minuit, Paris, 1969, pp. 115-121.

spune Benveniste, „înseamnă literal a-ți pune *kred*-ul, adică puterea magică, într-o ființă de la care aștepți protecție, prin urmare a crede în ea[27]". Asemenea unui soi de fetiș, omul politic își primește puterea propriu-zis magică asupra grupului de la credința grupului în reprezentarea pe care el o dă grupului, și care este o reprezentare a grupului însuși în relațiile sale cu celelalte grupuri. Mandatar legat de mandanții săi printr-un fel de contract rațional (programul politic), el este, în același timp, și un campion, legat printr-o relație magică de identificare de cei care, așa cum se spune, „își pun toate speranțele în el". Și tocmai pentru că dispune de un capital specific cu pură *valoare financiară* depinzând de reprezentarea colectivă, mai mult sau mai puțin complet obiectivată în lucruri ori instituții), omul politic e vulnerabil într-un mod cu totul aparte la bănuieli, la calomnii, la scandal, pe scurt, la tot ce amenință încrederea (și asta cu atât mai mult, vom vedea, cu cât capitalul său datorează mai puțin delegării). Violența polemicii politice și recursul constant la denunțarea etică, înarmată cel mai adesea cu argumente îndreptate împotriva persoanei sau chiar – așa cum se întâmplă în cazul *caricaturii*, de pildă – împotriva aspectului său fizic, se explică și prin faptul că ideile-forță își datorează o parte din credit creditului persoanei care, profesându-le, le garantează, iar aceste idei nu pot fi doar respinse și contrazise, printr-o argumentație pur logică, ci trebuie *discreditate* prin discreditarea autorului lor.

Acest capital extrem de *labil* nu poate fi păstrat decât cu prețul unei munci de clipă cu clipă, necesară și pentru a acumula credit, și pentru a evita discreditarea: de aici toate măsurile de precauție, toate tăcerile, toate disimulările pe care le impune persoanelor publice, plasate neîncetat în fața tribunalului opiniei publice, grija permanentă de a nu spune și de a nu face ceva care să poată fi reamintit de memoria adversarilor, nemilos principiu de ireversibilitate, de a nu trăda nimic care ar putea contrazice profesiunile de credință prezente sau trecute sau să le dezmintă constanța de-a lungul timpului. Extrema prudență care îl definește pe politicianul desăvârșit – și care se măsoară în special prin înaltul grad de eufemizare a discursului său („limba de lemn") – se explică, fără îndoială, prin extrema vulnerabilitate a capitalului politic care face din meseria de om politic o profesiune de mare risc, mai ales în perioadele de criză în care, așa cum se poate vedea în cazul lui de

---

27 *Ibid.*

Gaulle ori în cel al lui Pétain, mici diferențe în materie de dispoziții și de valori angajate se pot afla la originea unor alegeri total opuse, care se exclud: aceasta deoarece, impunând un sistem de clasificare organizat în jurul unui singur criteriu, propriu-zis și exclusiv politic, situațiile extraordinare elimină posibilitatea oricăror compromisuri, ambiguități, jocuri duble, apartenențe multiple etc. pe care le permite recursul obișnuit la criterii de clasificare multiple și parțial integrate.

Iar atenția specială pe care oamenii politici trebuie s-o acorde tuturor elementelor ce contribuie la producerea reprezentării *sincerității* ori a dezinteresării lor se explică dacă ne gândim că aceste dispoziții apar ca o garanție ultimă a reprezentării lumii sociale pe care ei se străduiesc s-o impună, a „idealurilor" și a „ideilor" pe care ei au misiunea să le facă recunoscute. (E ceea ce face ca omul politic să fie în cârdășie cu jurnalistul, deținător al unei puteri asupra instrumentelor de difuzare în masă care îi asigură o influență asupra tuturor speciilor de capital simbolic: capabili, cel puțin în anumite conjuncturi politice, să controleze accesul unui om politic ori al unei mișcări la statutul de forță politică care contează și, în sens mai comun, să contribuie la crearea sau la distrugerea reputațiilor, jurnaliștii sunt meniți, ca și criticul, rolului de a-l *pune în valoare* [*faire-valoir*] pe omul politic, fiind în imposibilitatea de a face pentru ei înșiși ceea ce fac pentru alții. Ceea ce face ca ei să întrețină cu cei pe care au contribuit să-i creeze (în mod direct proporțional cu propria forță de agenți de punere în valoare) o relație de *ambivalență* care îi face să oscileze între supunere admirativă și servilă și resentiment perfid, gata să se exprime la primul pas greșit al idolului la a cărui producere și-au adus contribuția.)

Speciile capitalului politic

„Bancher de oameni în regim de monopol[28]", așa cum spune Gramsci despre funcționarii sindicali, omul politic își datorează autoritatea

---

[28] „Acești șefi au devenit niște bancheri de oameni în regim de monopol și cea mai măruntă aluzie la o posibilă concurență îi face să înnebunească de spaimă și de disperare" (A. Gramsci, *op. cit.*, vol. II, p. 85). „Prin foarte multe aspecte, liderii sindicali reprezintă un tip social asemănător *bancherului*: un bancher expert, înzestrat cu simțul afacerilor, care știe să prevadă cu o anumită exactitate cursul burselor și al contractelor, conferă credit casei sale, atrage depunători și

specifică din câmpul politic – ceea ce limbajul indigen numește „greutate politică" – forței de mobilizare pe care o deține fie cu titlu personal, fie cu delegație, ca mandatar al unei organizații (partid, sindicat) deținătoare de capital politic acumulat de-a lungul luptelor trecute, în primul rând sub formă de pósturi – în interiorul aparatului sau în afara lui – și de militanți *legați* de aceste pósturi. (Opoziția dintre cele două specii de capital politic se află la originea uneia dintre diferențele fundamentale dintre aleșii Partidului Comunist și cei ai Partidului Socialist: „În timp ce cei mai mulți primari socialiști vorbesc de «notorietatea» lor, indiferent dacă ea se întemeiază pe prestigiul familial, pe competența profesională ori pe serviciile aduse printr-o activitate oarecare, două treimi dintre comuniști se consideră în primul rând și mai presus de orice delegați ai partidului lor[29]".) Capitalul personal de „notorietate" și de „popularitate" întemeiat pe faptul de *a fi cunoscut și recunoscut* ca persoană (a avea un „nume", un „renume" etc.), ca și pe deținerea unui anumit număr de calificări specifice reprezentând condiția dobândirii și păstrării unei „bune reputații", este, de multe ori, produsul reconvertirii unui capital de notorietate acumulat pe alte terenuri (în special prin intermediul unor profesiuni care, precum profesiunile liberale, asigură timp liber și care presupun un anumit capital cultural și, în cazul avocaților, o stăpânire profesională a elocvenței). În timp ce acest capital personal de *notabil* este produsul unei acumulări lente și continue, de o viață întreagă, capitalul personal – pe care am putea să-l numim eroic sau profetic și care e cel la care se gândește Max Weber atunci când vorbește de „carismă" – este produsul unei acțiuni inaugurale, înfăptuite în situații de criză, în vidul și în tăcerea lăsate de instituții și aparate: acțiune profetică de donare de sens, care se întemeiază și se legitimează singură, retrospectiv, prin confirmarea pe care propriul succes o conferă limbajului de criză și acumulării inițiale de forță de mobilizare pe care a realizat-o[30].

---

scontatori; un lider sindical care în plină luptă între forțele sociale știe să prevadă rezultatele posibile atrage masele spre organizația sa, devenind un *bancher de oameni*" (*op. cit.*, p. 181).

[29] D. Lacorne, *Les notables rouges*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1980, p. 67.

[30] Avem în vedere aventura gaullistă. Un echivalent poate fi găsit însă într-o zonă opusă a spațiului social și politic. Tocmai în acest sens observă Denis Lacorne că

Spre deosebire de capitalul personal, care dispare odată cu persoana deținătorului său (chiar dacă poate prilejui certuri pe moștenire), capitalul delegat de autoritate politică este, la fel ca al preotului, al profesorului și, în general, al *funcționarului*, produsul transferării limitate și provizorii (cu toate că poate fi reînnoită, uneori pe viață) a unui capital deținut și controlat de către instituție și doar de ea[31] – partidul este cel care, prin acțiunea cadrelor și a militanților săi, a acumulat de-a lungul istoriei un capital simbolic de *recunoaștere* și *fidelitate* și care s-a dotat, pentru și prin lupta politică, cu o organizație permanentă de activiști permanenți capabili să-i mobilizeze pe militanți, pe aderenți și pe simpatizanți și să asigure munca de propagandă necesară pentru a obține voturile și, în felul acesta, *pósturile* care permit întreținerea și menținerea durabilă a activiștilor permanenți. Acest aparat de mobilizare, care deosebește un partid sau un sindicat și de clubul aristocratic, și de grupul intelectual, se bazează *în același timp* pe structuri obiective precum birocrația organizației propriu-zise, pósturile pe care ea le oferă (cu toate câștigurile corelative, în ea însăși sau în administrațiile publice, cu toate tradițiile de recrutare, de formare și de selecție care o caracterizează etc.) și pe dispoziții, indiferent că e vorba de fidelitatea față de partid și față de principiile încorporate de diviziune a lumii sociale pe care conducătorii, activiștii permanenți și militanții le aplică în practica de zi cu zi și în acțiunea lor propriu-zis politică.

Învestirea, act propriu-zis magic de *instituire* prin care partidul îl *consacră* în mod oficial pe candidatul oficial la niște alegeri, marchează transmiterea unui capital politic. Tocmai de aceea ea are mult mai multe în comun decât pare cu învestirea medievală care solemniza transmiterea [*la tradition*] unui fief sau a unui bun imobil. Ce e sigur e că ea nu poate fi decât contraponderea unui profund devotament față de instituție și față de garanții ei, atestat printr-o îndelungată *investire* de timp, muncă, supunere și chiar de devoțiune. Nu este o întâmplare dacă atât partidele, cât și bisericile își pun atât de des în frunte niște persoane total

---

aleșii comuniști care se bucură de notorietate personală își datorează aproape întotdeauna statutul de „personalitate locală" unui „act de natură eroică" înfăptuit în timpul celui de-al Doilea Război Mondial (D. Lacorne, *op. cit.*, p. 69).

[31] Cu toate acestea, misiunea politică se deosebește, chiar și într-un astfel de caz, de o simplă funcție birocratică prin aceea că rămâne întotdeauna, așa cum am văzut, o misiune care angajează întreaga persoană.

devotate [*oblats*]. Legea care reglementează schimburile dintre agenți și instituții poate fi enunțată astfel: instituția le dă totul, începând cu puterea asupra instituției, celor care au dat, la rândul lor, totul instituției, dar numai pentru că nu erau nimic în afara instituției și fără instituție, neputând, prin urmare, să renege instituția fără să se renege pe ei înșiși, privându-se astfel de tot ceea ce sunt prin și pentru instituția căreia îi datorează totul. Putem să-l cităm aici pe Michels: „Cei mai tenace conservatori ai unui partid sunt cei care depind cel mai mult de el[32]". Și puțin mai departe: „Un partid care dispune de o casă de bani plină poate nu doar să renunțe la sprijinul material al celor mai înstăriți dintre membrii săi, eliminându-le astfel preponderența în treburile interne, ci trebuie și să se doteze cu un corp de funcționari fideli și devotați, dat fiind că partidul le asigură mijloacele de subzistență[33]". Sau pe Gramsci: „În momentul de față, reprezentanții cooperativelor, ai birourilor de plasament, ai locuințelor muncitorești, ai municipalităților, ai caselor de asigurare, chiar dacă minoritari în interiorul partidului, se află în avantaj față de tribuni, de jurnaliști, de profesori sau de avocați, care urmăresc niște inaccesibile și zadarnice planuri ideologice[34]".

Pe scurt, instituția îi învestește pe cei care au *investit* în instituție: investiția constă în servicii aduse, cu atât mai valorizate de către instituție cu cât sunt mai costisitoare din punct de vedere psihologic (ca toate „încercările" inițiatice), deci apte să favorizeze investirea psihologică în instituție. Dependența psihologică venind, astfel, să dubleze și să întărească dependența materială, este lesne de înțeles de ce excluderea, ca retragere a capitalului de autonomie instituțională și a tuturor asigurărilor și securităților asociate, îmbracă atât de des forma unui *faliment*, a unei *bancrute* în același timp socială și psihologică (cu atât mai mult cu cât, la fel ca excomunicarea și excluderea de la sacrificiul divin, ea este deseori însoțită de un „aprig boicot social", „sub forma interdicției de a întreține relații cu cel exclus")[35].

Cel care e învestit cu un *capital politic de funcție* echivalent cu „grația instituțională" și cu „carisma de funcție" a preotului poate să nu posede

---

[32] R. Michels, *op.cit.*, p. 101.

[33] *Ibidem*, p. 105.

[34] A. Gramsci, *op. cit.*, vol. II, p. 193.

[35] M. Weber, *op. cit.*, vol. II, p. 880 și p. 916. Subliniem asemănarea dintre experiența exclusului și cea a răspopitului.

nici o altă „calificare" în afara celei pe care i-o decernează instituția prin însuși actul de învestire. Și tot instituția este cea care controlează accesul la *notorietatea personală* controlând, de exemplu, accesul la pozițiile cele mai *dorite* [*en vue*] (aceea de secretar general ori de purtător de cuvânt) sau în locurile de mare vizibilitate (așa cum sunt, azi, marile show-uri de radio sau de televiziune ori conferințele de presă); deținătorul unui capital delegat poate, totuși, să obțină capital personal printr-o strategie subtilă constând în a-și lua față de instituție maximum de distanță compatibilă cu păstrarea apartenenței și cu conservarea avantajelor corelative. Rezultă că alesul de aparat depinde cel puțin tot atât de mult de aparat cât de alegătorii săi, pe care îi datorează aparatului (așa cum se vede – prea – bine în cazul celor „parașutați") și pe care îi pierde în cazul în care se rupe de aparat; dar și că, pe măsură ce politica se „profesionalizează" și partidele se „birocratizează", lupta pentru puterea politică de mobilizare tinde să devină tot mai mult o competiție pe două niveuri: rezultatul concurenței pentru puterea asupra aparatului, care se derulează în sânul partidului, *doar între profesioniști*, comandă alegerea celor care vor putea să intre în luptă pentru cucerirea simplilor laici; ceea ce face ca lupta pentru monopolul elaborării și al difuzării principiilor de viziune ale lumii sociale să fie din ce în ce mai strict rezervată profesioniștilor și marilor unități de producție și de difuzare, excluzându-i *de facto* pe micii producători independenți (în frunte cu „intelectualii liberi").

Instituționalizarea capitalului politic

Delegarea capitalului politic presupune obiectivarea acestei specii de capital în niște instituții permanente, materializarea lui în „mașini" politice, în pósturi și instrumente de mobilizare, și reproducerea lui continuă prin mecanisme și strategii specifice. Ea constituie, prin urmare, apanajul unor întreprinderi politice deja vechi, care au acumulat un important capital politic obiectivat, sub formă de posturi în sânul partidului însuși, în toate organizațiile mai mult sau mai puțin subordonate partidului, în organismele puterii locale sau centrale direct sau indirect controlate de către partid (municipalități, comitete de întreprindere etc.) și în întreaga rețea de întreprinderi industriale sau comerciale aflate în simbioză cu aceste organisme („Primăriile reprezintă pentru Partidul Socialist sursa cea mai importantă de mijloace, de oameni, de influență

[...]. Atât timp cât va deține primăriile, partidul va dura, se va menține, orice s-ar întâmpla. Înțelegem de ce municipalitățile sunt singura mare afacere a socialiștilor. La limită, singura afacere serioasă. Ideologia, declarațiile de principii, planurile de acțiune, programele, dezbaterile, discuțiile, dialogurile sunt importante, firește [...]. Dar la nivel local partidul se află la putere, sau cel puțin așa i se pare. Iată de ce nu mai e loc de joacă atunci când e vorba de alegeri municipale. Toată lumea revine cu picioarele pe pământ. Fiecare își apără terenul, fără vorbărie teoretică, aprig, dur, până la capăt[36]"). Obiectivarea capitalului politic asigură o relativă independență față de sancțiunea electorală, înlocuind dominația directă asupra persoanelor și strategiile de investire personală („a plăti cu propria persoană") cu dominația mediată care permite menținerea durabilă a deținătorilor de posturi prin deținerea posturilor pe care ei le dețin. Se înțelege de la sine că acestei noi definiții a pozițiilor îi corespund noi caracteristici ale dispozițiilor ocupanților lor: într-adevăr, cu cât capitalul politic se instituționalizează sub formă de posturi de cucerit sau de păstrat, cu atât e mai mare interesul de a intra în aparat, invers față de ceea ce se întâmplă în fazele inițiale sau în momente de criză – în perioade revoluționare, de pildă –, când riscurile sunt mari și imediate, iar câștigurile, îndepărtate și incerte.

Procesul desemnat deseori prin termenul vag de „birocratizare" devine lesne de înțeles dacă observăm că, pe măsură ce se înaintează în *ciclul de viață al întreprinderii politice*, efectele pe care oferta de posturi stabile de activist permanent le exercită asupra recrutării se adaugă, amplificându-le, efectelor pe care le exercită ocuparea acestor posturi, în special prin privilegiile pe care le asigură. O dată în plus, putem să-l cităm pe Gramsci: „Dezvoltarea normală a organizației sindicale va produce rezultate total opuse celor prevăzute de către sindicalism: muncitorii ajunși lideri sindicali și-au pierdut în totalitate vocația de muncă și spiritul de clasă, dobândind toate caracteristicile funcționarului mic-burghez, leneș din punct de vedere intelectual și corupt, sau ușor de corupt, din punct de vedere moral. Cu cât mișcarea sindicală se lărgește, cucerind mase tot mai mari, cu atât se răspândește și funcționarismul[37]". Cu cât procesul de instituționalizare a capitalului politic este mai avansat, cu atât cucerirea „spiritelor" tinde să se subordoneze

---

[36] P. Guidoni, *Histoire du nouveau Parti socialiste*, Tema-Action, Paris, 1973, p. 120.
[37] Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, vol. III, pp. 206-207.

cuceririi de posturi și cu atât militanții, legați doar prin devotament față de „cauză", bat în retragere în favoarea „prebendierilor", cum îi numește Weber, care sunt un fel de *clienți* durabil legați de aparat prin beneficiile și câștigurile pe care acesta li le asigură, ținând de aparat exact în măsura în care acesta îi menține redistribuindu-le o parte din prada materială sau simbolică pe care o cucerește grație lor (prin, de exemplu, așa-numitul *spoil system* al partidelor americane). Altfel spus, pe măsură ce aparatul de mobilizare crește, și ponderea imperativelor legate de reproducerea aparatului și a posturilor pe care el le oferă, legându-i pe ocupanții lor prin tot felul de interese materiale sau simbolice, nu încetează să crească, atât în realitate cât și în spirite, față de cele pe care le-ar impune realizarea obiectivelor pe care aparatul le proclamă: înțelegem astfel de ce preocuparea de a se menține la putere, sau pur și simplu în viață, face atât de des partidele să-și sacrifice programul pentru care au fost aduse la putere[38].

Interesele legate de reproducerea aparatelor sau a pozițiilor în interiorul aparatelor și a puterilor și privilegiilor pe care acestea le asigură se manifestă cel mai deschis în relațiile dintre partidele sau liderii aflați în concurență directă. Astfel, de pildă, Partidul Comunist și Partidul Socialist trebuie să împace cât mai bine interesele avute într-un anumit moment – în a se uni sau a se despărți – și câștigurile sau pierderile simbolice pe care le riscă, după cum una sau alta dintre strategii este aprobată sau respinsă de întreaga lor clientelă sau de o parte a ei. Rezultă că una dintre mizele majore ale luptei dintre aparate este impunerea unei viziuni a aparatelor, în special cu privire la responsabilitățile ce le revin

---

[38] Observațiile se aplică și în cazul Bisericii: pe măsură ce capitalul politic al Bisericii se obiectivează în instituții și, așa cum e cazul în perioada recentă, în posturi controlate de către Biserică (în învățământ, în presă, în mișcările de tineret etc.), puterea Bisericii tinde să se bazeze din ce în ce mai puțin pe inculcare și pe „vindecarea sufletelor"; astfel încât ea se măsoară, fără îndoială, mai bine prin numărul de posturi și de agenți mediat controlați de către Biserică decât după numărul de *„messalisants"* [credincioși catolici care merg la slujbă – *messe* – în fiecare duminică (n. tr.).] sau de *„pascalisants"* [credincioși catolici care merg la biserică doar o dată pe an, la Paște (*Pâques*) (n. tr.).]. (Așa se explică de ce dispozițiile politice ale autorităților religioase, în special relația lor cu puterile publice, este atât de complet și de direct determinată de tot ce poate să afecteze bazele materiale ale existenței sociale a Bisericii, așa cum sunt, azi, posturile din învățământ finanțate de către Stat.)

în cazul unirii sau al separării: o lectură atentă a declarațiilor și analizelor produse de către aparate și de către conducătorii lor cu privire la ruperea alianței și la înfrângerea electorală din 1978 ar evidenția faptul că aparatele, divizate în ceea ce privește motivele separării, sunt de acord în a combate viziunea conform căreia la originea separării s-ar putea afla interesele aparatelor divizate; dacă nu-și anexează concurentul și clientela acestuia – printr-o strategie de „unire la bază" –, acestea au, într-adevăr, în comun faptul de a nu putea să se reproducă neschimbate decât reproducând diviziunea, ruptura.

Câmpuri și aparate

Orice întreprindere politică, oricât de monolitică ar putea părea, este locul înfruntării între tendințe și interese divergente[39]; se înțelege că partidele sunt cu atât mai sortite să funcționeze după logica aparatelor capabile să răspundă instantaneu cerințelor strategice înscrise în logica câmpului politic cu cât mandanții lor sunt mai lipsiți de resurse din punct de vedere cultural și mai atașați valorilor fidelității, deci mai înclinați spre delegarea necondiționată și durabilă; cu cât sunt mai vechi și mai bogate în capital politic obiectivat, deci mai puternic determinate în strategiile lor de preocuparea de a „apăra cuceririle existente"; cu cât sunt mai expres amenajate în vederea luptei, deci organizate după modelul militar al aparatului de mobilizare; cu cât cadrele și activiștii lor permanenți sunt mai lipsiți de capital economic și cultural – total dependenți, deci, de partid.

Combinația dintre fidelitate politică inter- și intra-generațională – ce le asigură o clientelă relativ stabilă, privând sancțiunea electorală de mare parte din eficacitatea ei – și *fides implica*, aceea care îi pune pe conducători la adăpost de controlul profanilor, face ca, paradoxal, să nu existe întreprinderi politice mai independente față de constrângerile și

[39] Fenomenul se poate observa în cazul aparent cel mai defavorabil, al partidului bolșevic: „Dincolo de fațada unei unități politice și organizaționale proclamate, cunoscută sub denumirea de «centralism democratic», nu exista în 1917 și nici ani mai târziu o filosofie ori o ideologie politică bolșevică unitară. Dimpotrivă, partidul oferea o remarcabilă varietate de puncte de vedere: diferențele mergeau de la probleme terminologice până la conflicte privind opțiunile de bază" (S. Cohen, *op. cit.*, 1979, p. 19).

de controalele cererii și mai libere să nu se supună decât logicii concurenței dintre profesioniști (uneori cu prețul unor schimbări de macaz dintre cele mai subite și mai paradoxale) decât partidele care se laudă cel mai mult și cel mai tare cu apărarea maselor populare[40]. Și asta cu atât mai mult cu cât ele tind să accepte dogma bolșevică conform căreia faptul de a face să intervină profanii în luptele interne ale partidului, de a face apel la ei sau, pur și simplu, de a lăsa să transpire în afară dezacordurile interne are ceva funciar nelegitim.

În mod similar, activiștii permanenți depind cel mai mult de partid atunci când profesiunea lor nu le permite să participe la viața politică decât cu prețul unor sacrificii de timp și de bani: ei nu pot aștepta, în acest caz, decât din partea partidului *timpul liber* pe care notabilii îl datorează veniturilor lor sau modului în care obțin aceste venituri, adică fără muncă sau printr-o muncă intermitentă. Chiar dacă prezintă anumite trăsături invariante, opoziția dintre *activiștii permanenți* și simplii aderenți (sau, cu atât mai mult, votanții ocazionali) capătă sensuri foarte diferite de la un partid la altul. Asta, prin intermediul repartizării capitalului și, mai ales poate, a *timpului liber* între clase. Se știe, într-adevăr, că dacă democrația directă nu rezistă în fața diferențierii economice și sociale e pentru că, prin intermediul repartizării inegale a timpului liber ce rezultă din ea, se introduce concentrarea funcțiilor administrative în avantajul celor care dispun de timpul necesar pentru îndeplinirea sarcinilor gratuit sau în schimbul unei remunerații scăzute. Acest factor ar putea să contribuie, totodată, și la a explica participarea diferențiată a diferitelor profesiuni (și chiar a diferitelor statute din interiorul aceleiași profesiuni) la viața politică sau sindicală și, în general, la toate responsabilitățile semipolitice: Max Weber remarcă, astfel, că directorii marilor institute de medicină sau de științe ale naturii sunt puțin înclinați și puțin apți să ocupe posturi de rector[41], iar Robert Michels

---

[40] Cunoscând locul pe care sistemul popular de valori îl acordă unor virtuți precum integritatea („a fi om întreg", „dintr-o bucată" etc.), respectarea cuvântului dat, loialitatea față de ai săi, constanța de sine („eu așa sunt", „nimic nu mă va schimba" etc.), tot atâtea dispoziții care, în alte universuri, ar apărea forme de rigiditate, dacă nu de prostie, înțelegem de ce efectul fidelității, care tinde să facă din apartenența politică o proprietate cvasiereditară, capabilă să supraviețuiască schimbărilor condițiilor intra- și inter-generaționale, se exercită cu o forță aparte în cazul claselor populare, aducând beneficii în special partidelor de stânga.

[41] M. Weber, *op. cit.*, vol. II, p. 698.

reamintește faptul că savanții care au luat parte activă la viața politică „și-au văzut aptitudinile științifice scăzând lent, dar progresiv[42]". Și dacă mai adăugăm faptul conform căruia condițiile sociale care favorizează sau care autorizează refuzul de a-și oferi timpul politicii sau administrației înclină de asemenea, foarte des, spre disprețul aristocratic sau profetic față de câștigurile *vremelnice* [*temporels*] pe care pot să le promită sau să le procure aceste activități, înțelegem mai bine unii dintre invarianții structurali ai relației dintre intelectualii de aparat (politic, administrativ sau de alt fel) și intelectualii „liberi", dintre episcopi și teologi sau dintre decani, rectori sau administratori științifici și cercetători.

Dacă mai știm, în plus, că dependența activiștilor permanenți față de partid este cu atât mai deplină cu cât capitalul economic și cultural pe care ei îl posedau înainte de intrarea lor în partid e mai slab, înțelegem de ce aceia proveniți din rândurile clasei muncitoare au sentimentul că datorează totul partidului, nu numai poziția, care îi scutește de servitudinile vechii lor condiții, ci și cultura, pe scurt tot ceea ce formează ființa lor prezentă: „Cel care trăiește viața unui partid ca al nostru nu face decât să se înalțe permanent. Am pornit la drum cu bagajul unui primar și partidul m-a obligat să mă educ. Trebuie să lucrezi, să studiezi, trebuie să citești, să trudești... Este o obligație! Altfel... aș fi rămas bobocul de acum 50 de ani! Eu spun așa: «Un militant datorează totul partidului său»[43]". Înțelegem, totodată, și de ce, așa cum a stabilit Denis Lacorne, „spiritul de partid" și „mândria partizană" sunt net mai marcate printre activiștii partidului comunist decât printre activiștii partidului socialist, care, provenind mai degrabă din clasele medii și superioare, în special din rândurile corpului profesoral, nu sunt atât de tributari partidului.

Observăm că disciplina și dresajul, atât de des suprastimate de către analiști, ar rămâne cu totul neputincioase fără complicitatea pe care o află în dispozițiile de supunere forțată sau electivă pe care agenții le importă în aparat, ele însele permanent întărite de solidaritatea dispozițiilor afine și de interesele înscrise în posturile din cadrul aparatului. Se poate spune la fel de bine că anumite habitusuri își află condițiile de realizare, ba chiar de dezvoltare și înflorire, în logica aparatului și, invers, că logica aparatului „exploatează" în propriul ei avantaj tendințele înscrise în anumite habitusuri: am putea invoca, de o parte, toate

---

[42] R. Michels, *op. cit.*, p. 155.
[43] D. Lacorne, *op. cit.*, p. 114.

procedeele – comune tuturor instituțiilor totale – prin care aparatul și cei care îl domină impun disciplina și îi readuc la ordine pe eretici și pe disidenți și, de cealaltă parte, mecanismele care, cu complicitatea celor ale căror interese le servesc, tind să asigure reproducerea instituțiilor și a ierarhiilor lor; am putea să enumerăm și să analizăm la nesfârșit dispozițiile care îi oferă mecanizării militariste resorturile și mecanismele de care aceasta are nevoie: indiferent dacă e vorba de raportarea dominată la cultură, care îi înclină pe activiștii proveniți din clasa muncitoare spre o formă de antiintelectualism, numai bună să servească drept justificare ori alibi pentru un fel de jdanovism spontan și de corporatism muncitoresc, sau de resentimentul care își află expresia în viziunea stalinistă (în sens istoric), altfel spus polițienească, a „fracțiunilor" și în propensiunea de a gândi istoria într-o logică a complotului ori a vinovăției care, înscrisă în poziția expusă, primejdioasă a intelectualului, își atinge intensitatea maximă la intelectualul provenit din clasele dominate, transfug (de multe ori fiu de transfug), superb evocat de către Sartre în prefața sa la *Aden Arabie**. Și n-am putea înțelege anumite „reușite" extreme ale manipulării de aparat dacă n-am vedea cât de mult aceste dispoziții sunt obiectiv orchestrate, diferitele forme de mizerabilism care îi predispun pe intelectuali la uvrierism venind, de pildă, să se adauge jdanovismului spontan și favorizând, în felul acesta, instaurarea unor relații sociale prin care persecutatul devine complicele persecutorului.

Cert este că modelul organizațional de tip bolșevic, care s-a impus în majoritatea partidelor comuniste, permite realizarea până la ultimele consecințe a tendințelor înscrise în relația dintre clasele populare și partid. Aparat (sau instituție totală) amenajat în vederea luptei, reale sau reprezentate, și bazat pe *disciplina* care face ca un ansamblu de agenți (în cazul de față, de militanți) să acționeze „ca un singur om" pentru o cauză comună, partidul comunist își află condițiile de funcționare în lupta permanentă al cărei teren este câmpul politic și care poate fi reactivată sau intensificată după voie. Într-adevăr, dat fiind că disciplina, care, așa cum observă Weber, are menirea să „asigure uniformitatea rațională a supunerii unei pluralități de oameni[44]", își află justificarea, dacă nu fundamentul, în luptă, este suficient să invoci lupta reală sau

---

* Celebră scriere publicată, în 1931, de Paul Nizan (1905-1940) (n. tr.).

[44] M. Weber, *op. cit.*, vol. II, p. 867.

potențială, chiar s-o ațâți mai mult sau mai puțin artificial, pentru a restaura legitimitatea disciplinei.

Robert Michels atrage atenția asupra strânsei legături dintre organizarea „partidului democratic de luptă" și organizarea militară și, de cealaltă parte, numeroasele împrumuturi (în special la Engels și Bebel) ale terminologiei socialiste din jargonul militarist; el observă că liderii, care – reamintește – au legături strânse cu disciplina și cu centralizarea[45], nu ezită să facă apel la magia interesului comun și la „argumentele de ordin militar" ori de câte ori poziția le este amenințată: „Se susține mai ales că, fie și doar din rațiuni tactice și de menținere a coeziunii necesare în fața dușmanului, aderenții partidului nu ar trebui în nici un caz să refuze să aibă încredere în conducătorii pe care liber și i-au ales[46]". Dar fără îndoială că abia odată cu Stalin strategia de *militarizare*, care, așa cum observă Stephen Cohen, reprezintă cu siguranță singura contribuție originală a lui Stalin la gândirea bolșevică, deci caracteristica principală a stalinismului, își atinge deplina înflorire: sectoarele de intervenție devin „fronturi" (frontul filosofiei, frontul literaturii etc.), obiectivele și problemele sunt „fortărețe" pe care „brigăzile teoretice" trebuie să le „ia cu asalt" etc. Această gândire militaristă este, evident, maniheică, celebrând un grup, o școală de gândire sau o concepție constituită ca ortodoxie numai pentru a putea să le distrugă mai bine pe toate celelalte[47].

Reală sau fictivă, situația de luptă întărește poziția dominanților în interiorul aparatului, iar militanții renunță la funcția de tribuni pe care le-o atribuie definiția oficială a rolului pentru a deveni simple „cadre" însărcinate să impună *executarea* ordinelor și a cuvintelor de ordine ale conducerii centrale și sortite de către „tovarăși competenți" unei „democrații a ratificării". Dacă luptele purtate în interiorul partidului comunist împotriva autoritarismului conducătorilor și împotriva priorității pe care aceștia o acordă intereselor de aparat în comparație cu interesele mandanților au atât de des efectul de a întări tocmai tendințele pe care le combat este deoarece conducătorilor le e suficient să invoce, ba chiar să inventeze lupta politică, în special împotriva concurenților celor mai apropiați, pentru a autoriza recursul la disciplină, adică la supunerea față de conducători, ce se impune pe timp de luptă. Denunțarea anticomunismului devine astfel o armă absolută în mâinile celor care domină

45 R. Michels, *op.cit.*, p. 129, p. 144.
46 *Ibidem*, p. 163.
47 Cf. S. Cohen, *op. cit.*, pp. 367-368 și p. 388.

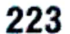
aparatul, dat fiind că aceasta descalifică orice critică, deci orice obiectivare, impunând unitatea împotriva exteriorului.

Nimic nu exprimă mai bine logica acestei organizații de luptă decât procedeul lui „E cineva împotrivă?" așa cum îl descrie Buharin: sunt convocați, explică el, membrii organizației și sunt întrebați: „E cineva împotrivă?"; și cum tuturor le e mai mult sau mai puțin frică să fie împotrivă, individul desemnat este numit secretar, rezoluția propusă e adoptată, întotdeauna în unanimitate[48]. Procesul numit „militarizare" constă în faptul de invoca situația de „război" cu care e confruntată organizația și care poate fi produsă printr-o acțiune asupra *reprezentării* situației, pentru a produce și a reproduce neîncetat *frica de a fi împotrivă*, fundament ultim al tuturor disciplinelor militante și militare. Dacă anticomunismul n-ar fi existat, „comunismul de război" n-ar fi ezitat să îl inventeze. Orice opoziție din interior fiind sortită să apară ca o complicitate cu dușmanul, ea întărește militarizarea, pe care o combate întărind unanimitatea unui „noi" asediat care predispune la supunere militară: vezi dinamica istorică a câmpului luptelor dintre ortodocși și eretici, dintre adepții lui *pentru* și adepții lui *contra*, printr-o exploatare semirațională a efectelor psihosomatice de exaltare a unanimității adeziunilor și a aversiunilor sau, invers, a spaimei de excludere și de excomunicare, care face din „spiritul de partid" un *spirit de corp*, în sensul cel mai tare al termenului.

Astfel, însăși ambiguitatea luptei politice, această luptă pentru „idei" și pentru „idealuri" care este, inseparabil, și o luptă pentru puteri și, vrem sau nu, pentru privilegii, se află la originea contradicției care bântuie toate întreprinderile politice organizate în vederea subminării ordinii existente: toate necesitățile care apasă asupra lumii sociale concură făcând ca funcția de mobilizare, care atrage după ea logica mecanică a aparatului, să tindă să treacă înaintea funcției de exprimare și de reprezentare, pe care le revendică toate ideologiile profesionale ale oamenilor de aparat (aceea a „intelectualului organic", ca și aceea a partidului ca „mamoș" al clasei), și care nu poate fi asigurată cu adevărat decât

[48] Cf. S. Cohen, *op. cit.*, p. 185. O etnografie a practicilor specifice adunărilor ar oferi mii de exemple de procedee de impunere autoritară care se sprijină pe imposibilitatea practică de a rupe, *fără impertinență*, unanimitatea unanim cultivată (prin abținere în cazul unui vot prin ridicarea mâinii, prin tăierea unui nume de pe o listă prestabilită etc.).

de către logica dialectică a câmpului. „Revoluția de sus în jos", proiect de aparat care presupune și produce aparatul, are ca efect întreruperea acestei dialectici, care este istoria însăși, mai întâi în câmpul politic, acest câmp de luptă referitor la un câmp de luptă și la reprezentarea legitimă a acestor lupte, apoi în sânul întreprinderii politice înseși – partid, sindicat, asociație –, care nu poate să funcționeze ca un singur om decât sacrificând interesele unei părți, dacă nu ale ansamblului mandanților ei.



3
Delegarea și fetișismul politic*

„Aristocrații minții consideră că există adevăruri care nu e bine să fie spuse poporului. Eu, socialist revoluționar, inamic jurat al tuturor aristocrațiilor și al tuturor tutelelor, consider, din contră, că poporului trebuie să i se spună totul. Nu există alt mijloc să i se dea libertate deplină."

Mihail Bakunin

Delegarea prin care o persoană dă putere, cum se spune, altei persoane, transferul de putere prin care un mandant îl autorizează pe un mandatar să semneze, să acționeze, să vorbească în locul său, îi dă acestuia o procură, altfel spus, *plena potentia agenda*, deplina putere de a acționa pentru el, este un act complex asupra căruia merită să reflectăm. Plenipotențiarul – ministru, mandatar, delegat, purtător de cuvânt, deputat, parlamentar – este o persoană care are un mandat, o însărcinare ori o procură să reprezinte – cuvânt excepțional de polisemic –, adică să facă auzite și susțină [*faire voir et faire valoir*], interesele unei persoane sau ale unui grup. Dar dacă e adevărat că a delega înseamnă a însărcina pe cineva cu o funcție, cu o misiune transmițându-i propria ta putere, întrebarea pe care trebuie s-o punem este cum e posibil ca mandatarul să poată avea putere asupra celui care îi dă putere. Atunci când actul delegării e săvârșit de către o singură persoană în beneficiul unei singure persoane, lucrurile sunt relativ simple. Dar atunci când o

* „La délégation et le fétichisme politique" (text extras dintr-o conferință ținută, la 7 iunie 1983, în fața Asociației studenților protestanți din Paris [*Association des étudiants protestants de Paris*]) a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherches en sciences sociales*, 52-53 (iunie 1984), pp. 49-55.

singură persoană este depozitara puterilor unei mulțimi de persoane, ea poate fi învestită cu o putere care îi transcende pe fiecare dintre mandanții săi. Și, în felul acesta, ea poate încarca, într-o anumită măsură, acel soi de transcendență a socialului despre care durkheimienii au vorbit deseori.

Dar asta nu e totul, iar relația de delegare riscă să disimuleze adevărul relației de reprezentare și paradoxul situațiilor în care un grup nu poate să existe decât prin delegarea sa către o persoană aparte – secretarul general, Papa etc. – care poate să acționeze ca persoană morală, altfel spus, ca substitut al grupului. În toate aceste cazuri, conform ecuației stabilite de către specialiștii în dreptul canonic (Biserica este Papa), *aparent*, grupul îl creează pe omul care vorbește în locul său în numele său – aceasta este gândirea în termeni de delegare –, pe când, *de fapt*, aproape la fel de adevărat este să spunem și că purtătorul de cuvânt este cel care creează grupul. Tocmai pentru că reprezentantul există, pentru că *reprezintă* (acțiune simbolică), există și grupul reprezentat, simbolizat, făcându-l să existe, reciproc, pe reprezentant ca reprezentant al unui grup. Se poate observa în această relație circulară rădăcina iluziei care face ca, la limită, purtătorul de cuvânt să poată să apară și să-și apară lui însuși ca o *causa sui*, dat fiind că este cauza a ceea ce îi generează puterea, dat fiind că grupul care îl creează ca individ învestit cu puteri n-ar exista – sau, în orice caz, n-ar exista pe deplin, ca grup reprezentat – dacă el n-ar exista ca să-l incarneze.

Acest soi de cerc originar al reprezentării a fost ocultat: în locul lui au apărut o mulțime de întrebări, cea mai comună fiind cea a conștientizării [*prise de conscience*]. S-au ocultat problema fetișismului politic și procesul prin care niște indivizi se constituie (sau sunt constituiți) ca grup, pierzându-și însă controlul asupra grupului în și prin care se constituie. Există un fel de antinomie inerentă politicului care derivă din faptul că indivizii – cu atât mai mult cu cât sunt mai săraci – nu pot să se constituie (sau să fie constituiți) ca grup, altfel spus, ca forță capabilă să se facă auzită, să vorbească și să fie ascultată decât deposedându-se în beneficiul unui purtător de cuvânt. Nu poți evita alienarea politică decât riscând, întotdeauna, alienarea politică. (În realitate, această antinomie nu există cu adevărat decât pentru dominați. Am putea spune, simplificând, că dominanții există necontenit, fără întrerupere, în timp ce dominații nu există decât dacă se mobilizează sau dacă se înarmează cu instrumente de reprezentare. Exceptând poate perioadele de restaurație

care succed marilor crize, dominanții au tot interesul să lase lucrurile să meargă de la sine [*laisser-faire*], în voia strategiilor independente și izolate ale unor agenți cărora le este de ajuns să fie rezonabili pentru a fi raționali, reproducând ordinea existentă.)

Uitată și ignorată fiind, activitatea de delegare devine sursa alienării politice. Mandatarii și miniștrii, în sensul de slujitori [*ministres*] ai cultului sau de slujitori [*ministres*] ai statului, fac parte, conform formulei lui Marx despre fetișism, dintre acele „produse ale creierului omenesc [care] par a fi făpturi independente, însuflețite cu viață proprie*". Fetișurile politice sunt oameni, lucruri, ființe care par a nu-și datora decât lor înșiși o existență pe care, de fapt, agenții sociali le-au dat-o; mandanții își adoră propria creatură. Idolatria politică constă tocmai în faptul că valoarea conferită personajului politic, acestei plăsmuiri a minții omului, apare ca o misterioasă proprietate obiectivă a persoanei, ca un farmec ori o carismă; *ministerium* apare ca *mysterium*. Aș putea să-l citez o dată în plus pe Marx – *cum grano salis*, desigur, deoarece, evident, analizele sale despre fetișism nu-l vizau (deloc întâmplător!) pe cel politic. În același pasaj celebru, Marx spunea: „valoarea nu are înscris pe frunte ce este ea**". Este însăși definiția carismei, a acelui soi de putere care pare a se naște din ea însăși, a-și fi propria sursă. Carisma, conform definiției weberiene, este acel nu-știu-ce care își este propriul fundament, darul, harul, mana etc.

Astfel, delegarea e actul prin care un grup se va crea pe sine dotându-se cu ansamblul de elemente care creează grupurile: o permanență și niște membri permanenți, un birou, în toate sensurile cuvântului, în primul rând în acela de organizare birocratică, cu sigiliu, siglă, semnătură, împuternicire de semnătură, ștampilă oficială etc. (cf. Biroul Politic). Grupul există abia în momentul când e înzestrat cu un organ permanent de reprezentare dotat cu *plena potentia agendi* și cu *sigillum authenticum*, capabil, deci, să se *substituie* (a vorbi *pentru* înseamnă a vorbi *în locul*) grupului serial, format din indivizi separați și izolați, în continuă primenire, care nu pot să acționeze și să vorbească decât pentru ei înșiși. Cel de-al doilea act de delegare, mult mai ascuns și asupra căruia va trebui să revin, este actul prin care realitatea socială astfel constituită

---

* Karl Marx, *Capitalul*, Volumul I, Cartea I, „Fetișismul mărfii și misterul său", traducere de Carmen Agoutin, Editura Alexandria, Suceava, 2009, p. 79 (n. tr.).

** *Ibid.*, p. 81 (n. tr.).

– Partidul, Biserica etc. – va mandata un individ. Folosesc intenționat termenul de mandat birocratic, deoarece va fi vorba de secretar – Birou [*Bureau*] merge foarte bine împreună cu secretar [*secrétaire**] –, de ministru, de secretar general etc. De data aceasta, nu mandantul își desemnează delegatul, ci biroul își mandatează un plenipotențiar. Voi explora acest soi de cutie neagră: mai întâi, trecerea de la subiecții atomistici la birou, apoi, trecerea de la birou la secretar. Pentru a analiza aceste două mecanisme, dispunem de o paradigmă, cea a Bisericii. Biserica – și, prin intermediul ei, fiecare dintre membrii săi – deține „monopolul asupra utilizării legitime a bunurilor de mântuire". Delegarea, în acest caz, este actul prin care Biserica (și nu simplii credincioși) îi deleagă slujitorului ei [*ministre*] puterea de a acționa în locul său.

În ce anume constă misterul ministerului, al ministeriatului [*le mystère du ministère*]? Prin delegare inconștientă – pentru nevoile expunerii, printr-un artefact asemănător ideii de contract social, am procedat ca și cum delegarea ar fi conștientă –, mandatarul devine capabil să acționeze ca substitut al grupului mandanților săi. Altfel spus, mandatarul se află, într-o anumită măsură, într-un raport *metonimic* cu grupul, este o parte a grupului care poate să funcționeze ca semn în locul întregului grup. El poate să funcționeze ca semn pasiv, obiectiv, care semnifică, care manifestă existența mandanților săi, ca reprezentant, ca grup *in effigie* (a spune că CGT-ul a fost primit la Élysée înseamnă a spune că semnul a fost primit la locul lucrului pe care-l semnifică**). În plus însă, el este un semn care vorbește, care, în calitatea sa de purtător de cuvânt, poate spune ce este, ce face, ce reprezintă, ce își reprezintă că reprezintă. Iar atunci când spunem că „CGT-ul a fost primit la Élysée", vrem să spunem că toți membrii acestei organizații au fost exprimați în două moduri: prin faptul manifestării concrete, al prezenței reprezentantului lor, și, eventual, prin discursul ținut de către reprezentant. Se observă foarte clar că posibilitatea de deturnare se află înscrisă în însuși

---

* În limba franceză, *secrétaire* desemnează atât o funcție, cât și un tip de piesă de mobilier (n. tr.).

** Metonimii (abrevieri) caracteristice limbajului cotidian, în special mediatic: CGT-ul este sigla Confederației Generale a Muncii (*Confédération générale du travail*), una dintre principalele organizații sindicale franceze (existentă încă din 1895), în vreme ce „Élysée" desemnează Palatul Élysée, sediul Președinției Republicii Franceze (n. tr.).

faptul delegării. În măsura în care, în majoritatea faptelor de delegare, mandanții dau un cec în alb mandatarului lor – fie și doar pentru că, de multe ori, ignoră la ce întrebări va trebui să răspundă acesta –, ei se lasă pe mâna lui. În tradiția medievală, încrederea mandatarilor care se încredințează instituției se numea *fides implicita*. Expresie superbă, ușor de transpus în domeniul politicii. Cu cât oamenii sunt mai deposedați (cultural mai ales), cu atât sunt mai constrânși și mai înclinați să se lase pe mâna unor mandatari pentru a avea rostire politică. În fapt, indivizii izolați, tăcuți, lipsiți de rostire, care nu au nici capacitatea, nici puterea de a se face ascultați, de a se face auziți, sunt puși în fața alternativei între a tăcea sau a fi vorbiți.

În cazul-limită al grupurilor dominate, actul de simbolizare prin care se constituie purtătorul de cuvânt, constituirea „mișcării", e contemporan cu constituirea grupului; semnul creează lucrul semnificat, semnificantul se identifică cu lucrul semnificat, care nu ar exista fără el, care se reduce la el. Semnificantul nu e doar cel care exprimă și reprezintă grupul semnificat; e și cel care îi *semnifică** acestuia să existe, care are puterea de a aduce la existență vizibilă, mobilizându-l, grupul pe care-l semnifică. El este singurul care, în anumite condiții, folosindu-se de puterea pe care i-o conferă delegarea, poate să mobilizeze grupul (pentru o manifestație, de pildă). Atunci când spune: „Vă voi arăta că sunt reprezentativ prezentându-vi-i pe cei pe care îi reprezint" (eterna controversă cu privire la numărul demonstranților), purtătorul de cuvânt își manifestă legitimitatea manifestându-i pe cei care îl deleagă. Dar el are puterea de a-i manifesta pe manifestanți pentru că este, într-un anumit fel, grupul pe care îl manifestă.

Altfel spus – iar acest lucru poate fi demonstrat atât pentru cadre, așa cum a făcut Luc Boltanski, cât și pentru proletariat ori pentru profesori, în multe cazuri –, pentru a ieși din existența pe care Sartre o numea serială, pentru a accede la existența colectivă, singura cale presupune a trece printr-un purtător de cuvânt. Numai obiectivarea într-o „mișcare", într-o „organizație" îi permite, printr-o *fictio juris* caracteristică magiei sociale, unei simple *collectio personarum plurium* să existe ca persoană morală, ca *agent social*.

Voi lua un exemplu din politica obișnuită, curentă, pe care o avem zilnic sub ochi. Și asta pentru a mă face înțeles, dar și riscând să mă fac

* Îi notifică (inclusiv în sens juridic), îi atrage atenția (n. tr.).

prea ușor înțeles, grație acelei semiînțelegeri comune care constituie principalul obstacol în calea adevăratei înțelegeri. Cel mai greu, în sociologie, este să ajungi să gândești cu totală uimire și surprindere lucruri pe care ți se pare că le-ai înțeles dintotdeauna. Tocmai de aceea trebuie, uneori, să începi cu ce e mai greu pentru a înțelege cu adevărat ce e mai ușor. Iată exemplul meu: în timpul evenimentelor din mai 1968, am văzut apărând un anumit domn Bayet care, pe tot parcursul „zilelor", n-a încetat să-i exprime pe deținătorii diplomei de agregare în calitate de președinte al Societății Deținătorilor de Diplome de Agregare, societate care, cel puțin în acel moment, nu avea, practic, nici o bază. E vorba de un caz tipic de uzurpare, de un personaj care pretinde (în fața cui? În fața presei cel puțin, care nu *recunoaște* și nu cunoaște decât purtători de cuvânt, sortindu-i pe toți ceilalți „opiniilor libere") că are „în spate" un grup prin simplul fapt că poate să vorbească în numele lui, ca persoană morală, fără ca nimeni să-l contrazică (atingem, aici, limitele: el se poate afla cu atât mai la adăpost de dezmințiri, cu cât are mai puțini aderenți, absența dezmințirii manifestând, de fapt, lipsa de aderenți). Ce se poate face împotriva unui astfel de om? Se poate protesta public, se poate lansa o petiție. Atunci când membrii Partidului Comunist vor să se debaraseze de Birou, ei se trezesc azvâliți înapoi în serial, în recurență, la statutul de indivizi izolați care trebuie să se doteze cu un purtător de cuvânt, cu un birou, cu un grup pentru a se debarasa de purtătorul de cuvânt, de birou, de grup (ceea ce majoritatea mișcărilor, dar în special cele socialiste, au denunțat întotdeauna ca fiind păcatul capital, „fracționismul"). Altfel spus, ce putem face pentru a combate uzurparea pe care o comit purtătorii de cuvânt autorizați? Există, evident, soluțiile individuale împotriva tuturor formelor de strivire sub colectiv, *exit and voice*, cum spune Albert Hirschman, ieșirea sau protestul. Dar la fel de bine poți să întemeiezi altă societate. Dacă veți cerceta ziarele din epocă, veți vedea că, în jur de 20 mai 1968, și-a făcut apariția o altă Societate a Deținătorilor de Diplomă de Agregare, cu secretar general, sigiliu, birou etc. Din asta nu se iese.

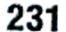
Prin urmare, acest soi de act de constituire [*constitution*] în dublu sens – filosofic și politic – al termenului, pe care îl reprezintă delegarea, este un act magic prin intermediul căruia ceva ce nu era decât o colecție de persoane plurale, o serie de indivizi juxtapuși, poate fi făcut să existe sub forma unei persoane fictive, a unei *corporatio*, a unui corp, a unui corp

mistic incarnat într-un corp social, el însuși transcendent corpurilor biologice care îl compun („corpus corporatum in corpore corporato”).

Autoconsacrarea mandatarului

După ce am arătat că uzurparea există în stare potențială în delegare și că a vorbi pentru, adică în favoarea și în numele cuiva, implică propensiunea de a vorbi în locul său, aș vrea să evoc strategiile universale prin care mandatarul tinde să se autoconsacre. Pentru a putea să se identifice cu grupul și să spună „grupul sunt eu”, „exist, deci grupul există”, mandatarul trebuie, într-un anumit fel, să se anuleze pe sine în spatele grupului, să-și ofere propria persoană grupului, să clameze și să proclame: „Nu exist decât prin intermediul grupului”. Uzurparea pe care o comite mandatarul este obligatoriu modestă, presupune modestia. E, fără îndoială, ceea ce face ca toți aparatcicii să aibă același aer de familie. Există un fel de rea-credință structurală a mandatarului, care, pentru a putea să-și însușească autoritatea grupului, trebuie să se identifice cu grupul, să se reducă la grupul care îl autorizează. Aș vrea, însă, să-l citez pe Kant care, în *Religia doar în limitele rațiunii**, observă că o Biserică întemeiată pe credința necondiționată, nu pe o credință rațională, nu ar avea „slujitori” (*ministri*), ci „funcționari de rang înalt care ordonă (*officiales*) și care, atunci când nu se înfățișează în strălucirea ierarhiei”, ca în biserica protestantă, „și chiar protestând în cuvinte împotriva unui asemenea orgoliu, vor reuși să fie considerați singurii interpreți autorizați ai Sfintei Scripturi”, înlocuind „serviciul divin al bisericii (*ministerium*) cu unul de stăpânire a membrilor acesteia (*imperium*), deși pentru a masca această uzurpare ei își dau titlul modest al celor dintâi”. Misterul ministerului nu acționează decât dacă ministrul, slujitorul își disimulează uzurparea și *imperium*-ul pe care ea i-l conferă, afirmându-se ca simplu ministru, ca simplu slujitor. Deturnarea proprietăților poziției în beneficiul persoanei nu e posibilă decât în măsura în care e disimulată – aceasta fiind însăși definiția puterii simbolice. O putere simbolică e o putere care presupune recunoașterea [*la reconnaissance*], altfel spus nerecunoașterea [*la méconnaissance*] violenței care se exercită prin intermediul ei.

* Am preferat traducerea personală în locul celei deja publicate (I. Kant, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, All, București, 2007) din dorința de a păstra cursivitatea demonstrației lui Bourdieu (n. tr.).



Drept urmare, violența simbolică a ministrului, a slujitorului, nu poate să se exercite decât grație acestui soi de complicitate pe care i-o acordă, ca efect al nerecunoașterii pe care o încurajează denegarea, cei asupra cărora se exercită această violență.

„Nașterea Republicii"

„O mulțime de oameni devine o singură persoană atunci când acești oameni sunt reprezentați de către un singur om sau de către o singură persoană, în așa fel încât acest lucru să se realizeze cu consimțământul fiecărui individ al acestei mulțimi în parte. Și asta deoarece *unitatea* celui care reprezintă, nu unitatea celui reprezentat, face ca persoana să fie *una*[1]." În pasajul din *Leviatan* în care Hobbes descrie „nașterea Republicii" se poate citi una dintre cele mai clare și mai concise formulări ale teoriei *reprezentării unificatoare*: mulțimea indivizilor izolați accede la statutul de persoană morală abia în momentul în care își află în reprezentarea unitară a propriei diversități pe care i-o oferă reprezentantul său imaginea constitutivă a unității sale; altfel spus, ea se constituie ca unitate recunoscându-se într-un reprezentant unic[2]. Hobbes regăsește, sau reia, doctrina „corporației" elaborată de către canoniștii secolului al XIII-lea, în special referitor la Biserică[3], insistând doar asupra efectului unificator ce rezultă din unicitatea reprezentantului, înțeles în același timp ca plenipotențiar și ca simbol al grupului, *corpus unum* a cărui *incarnare* vizibilă sau, mai exact, *manifestare in effigie* este.

Nietzsche enunță foarte bine toate aceste lucruri în *Antichristul*, care este nu atât o critică a creștinismului, cât o critică a mandatarului, a delegatului, slujitorul cultului catolic fiind incarnarea mandatarului: tocmai

---

[1] Th. Hobbes, *Léviathan*, introducere, traducere și note de F. Tricaud, Éd. Sirey, Paris, 1983, pp. 166-169 și 177-178.

[2] Cf. L. Jaume, „La théorie de la «personne fictive» dans le *Léviathan* de Hobbes", *Revue française de science politique*, vol. 33, nr. 6, dec. 1983, pp. 1009-1035.

[3] Cf. G. Post, *Studies in Medieval Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, 1964, ca și O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht (1868)*, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, Graz, 1954, îndeosebi vol. III (1881), paragraful 8, „Die Korporationstheorie der Kanonisten", pp. 238-277 (îi datorez această referință lui Johannes-Michael Scholz, căruia îi mulțumesc); și P. Michaud-Quantin, *Universitas*, Vrin, Paris, 1970.

de aceea se și leagă el obsesiv, în această carte, de preot și de ipocrizia sacerdotală, ca și de strategiile prin care mandatarul se absolutizează, se autoconsacră. Cel dintâi procedeu pe care poate să-l folosească slujitorul (ministrul) constă în a se prezenta pe sine însuși drept necesar. Kant evoca deja invocarea necesității exegezei, a lecturii legitime. Nietzsche o spune cât se poate de răspicat: „Evangheliile nu pot fi citite cu destulă prudență; există dificultăți lor îndărătul fiecărui cuvânt*". Ceea ce sugerează Nietzsche e că pentru a se autoconsacra ca interpret necesar, intermediarul trebuie să producă nevoia de propriul său produs. Iar pentru asta, el trebuie să producă dificultatea pe care numai el va putea s-o rezolve. Mandatarul operează, în felul acesta – îl citez tot pe Nietzsche –, o „transformare de sine în ceva sacru". Pentru a-și face simțită propria necesitate, nevoia de sine, mandatarul mai recurge și la strategia „devotamentului impersonal". „Nimic nu este mai adânc și interior ruinat decât conceptul de «datorie impersonală», ca jertfa în fața zeului Moloch al abstracției**." „Dacă avem în vedere că la aproape toate popoarele filosoful este numai dezvoltarea în continuare a preotului, această moștenire preoțească, această emisie de monedă falsă, ce se petrece chiar în fața ochilor noștri, nu mai surprinde pe nimeni. Dacă avem însărcinări divine, de exemplu aceea de a-i face pe oameni mai buni, de a-i salva, de-a le aduce mântuirea, [...] printr-o asemenea sarcină devenim deja, prin noi înșine, sfinți, ajungem, imediat, prin noi înșine, tipuri ale unei ordini mai înalte***?"

Toate aceste strategii ale sacerdoțiului se bazează pe rea-credință, în sensul sartrian al termenului, pe mințirea de sine, pe „minciuna sfântă" prin care preotul decide în privința valorii lucrurilor, spunând că sunt bune în mod absolut acelea care sunt bune pentru el****: preotul, spune Nietzsche, este cel care „numește Dumnezeu propria sa voință*****". (La fel, am putea spune că omul politic numește popor, opinie, națiune propria sa voință.) Îl citez în continuare pe Nietzsche: „«Legea», «voința lui Dumnezeu», «cartea sfântă», «inspirația» – toate sunt numai cuvinte

---

* Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, traducere de V. Muscă, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 60 (n. tr.).

** *Ibid.*, p. 18 (n. tr.).

*** *Ibid.*, p. 19 (n. tr.).

**** *Ibid.*, pp. 36-37 (n. tr.).

***** *Ibid.*, p. 67 (n. tr.).

pentru condițiile în care preotul a ajuns să dețină puterea, prin care preotul își menține puterea – aceste concepte se găsesc la baza tuturor organizațiilor preoțești, a tuturor formațiunilor conduse de preoți sau filosofi*". Ceea ce vrea să spună Nietzsche e că delegații *reduc la ei înșiși* valorile universale, că își apropriază valorile, că „sechestrează morala**", acaparând, deci, noțiunile de Dumnezeu, Adevăr, Înțelepciune, Popor, Vestire, Libertate etc. Transformându-le în sinonime a ce? Ale lor înșiși. „Eu sunt Adevărul." Se sacralizează pe ei înșiși, se consacră și, în felul acesta, trasează limita dintre ei și simplii profani; devin astfel, așa cum spune Nietzsche, „măsura tuturor lucrurilor".

Funcția umilității sacerdotale poate fi observată cel mai bine în ceea ce voi numi *efectul de oracol*, grație căruia purtătorul de cuvânt face să vorbească grupul în numele căruia vorbește el însuși, vorbind astfel cu toată autoritatea acestui absent insesizabil: anulându-se pe sine complet în beneficiul lui Dumnezeu sau al Poporului, sacerdotul se face Dumnezeu sau Popor. Abia când devin Nimic – și pentru că sunt capabil să devin Nimic, să mă anulez, să mă dau uitării, să mă sacrific, să mă dăruiesc, să mă consacru – devin Totul. Eu nu sunt nimic altceva decât mandatarul lui Dumnezeu sau al Poporului, dar lucrul în numele căruia vorbesc eu este totul și de aceea eu însumi sunt totul. Efectul de oracol e o adevărată *dedublare a personalității*: persoana individuală, eul, se anulează în beneficiul unei persoane morale transcendente („îmi dăruiesc propria persoană Franței"). Condiția accesului la sacerdoțiu este o adevărată *metanoia*, o conversiune; individul obișnuit trebuie să moară pentru ca *persoana morală* să fie instituită. Mori și transformă-te într-o *instituție* (este ceea ce fac riturile de instituire). Paradoxal, cei care s-au redus pe ei înșiși la nimic pentru a deveni totul pot să inverseze termenii relației, reproșându-le celor care nu sunt decât ei înșiși, *care nu vorbesc decât pentru ei înșiși*, că nu sunt nimic nici de fapt, nici de drept (dat fiind că sunt incapabili de devoțiune, de devotament etc.). Dreptul de a mustra, de a culpabiliza este unul dintre câștigurile militantului.

Pe scurt, efectul de oracol este unul dintre acele fenomene pe care avem impresia că le înțelegem prea repede – cu toții am auzit vorbindu-se despre Pythia, despre preoții care interpretează discursul oracular –, dar pe care nu știm să-l recunoaștem în absolut toate situațiile în care cineva

* *Ibid.*, pp. 80-81 (n. tr.).
** *Ibid.*, p. 61 (n. tr.).

vorbește în numele a ceva pe care îl face să existe tocmai prin discursul său. O serie întreagă de efecte simbolice care se exercită zilnic în politică se bazează pe acest soi de ventrilocie uzurpatoare, care constă în a-i face să vorbească pe cei în numele cărora vorbești, în a-i face să vorbească pe cei în numele cărora ai dreptul de a vorbi, în a face să vorbească poporul în numele căruia tu însuți ești autorizat să vorbești. Foarte rar se întâmplă ca, atunci când un om politic spune „poporul, clasele populare, masele populare etc.", să nu producă acest efect de oracol, altfel spus, lovitura care constă în a produce în același timp mesajul și descifrarea mesajului, în a face să se creadă că „eu este un altul", că purtătorul de cuvânt, simplu substitut simbolic al poporului, e cu adevărat poporul, în sensul în care tot ce spune el este adevărul și viața poporului.

Uzurparea constând în a te afirma capabil să vorbești *în numele a* autorizează trecerea de la indicativ la *imperativ*. Dacă eu, Pierre Bourdieu, atom singular, în stare izolată, care nu vorbesc decât pentru mine, spun: trebuie să facem cutare sau cutare lucru, să răsturnăm guvernul sau să interzicem rachetele Pershing, cine mă va urma? Dacă mă aflu, în schimb, plasat în condiții statutare de așa natură încât să pot apărea ca vorbind „în numele maselor populare" sau, *a fortiori*, „în numele maselor populare și al Științei, al socialismului științific", totul se schimbă. Trecerea de la indicativ la imperativ – durkheimienii au simțit foarte bine acest lucru, dat fiind că încercau să întemeieze o morală pe știința moravurilor – presupune trecerea de la individual la colectiv, principiu al oricărei constrângeri recunoscute sau recognoscibile. Efectul de oracol, formă-limită a performativității, e cel care îi îngăduie purtătorului de cuvânt autorizat să se autorizeze de la grupul care îl autorizează pentru a exercita o constrângere recunoscută, o violență simbolică asupra fiecăruia dintre membrii izolați ai grupului. Dacă eu sunt colectivul care s-a făcut om, grupul care s-a întrupat într-un om, și dacă acest grup este tocmai grupul din care fac parte, care mă definește, care îmi dă o identitate, care mă face să fiu cu adevărat profesor, sau protestant, sau catolic etc., nu-mi rămâne altceva de făcut decât să mă supun. Efectul de oracol constă în exploatarea transcendenței grupului față de individul singular operată de către un individ care efectiv este, într-o anumită măsură, grupul, fie și pentru simplul motiv că nimeni nu poate să se ridice și să spună „nu ești grupul" fără a înființa un alt grup și a se face recunoscut ca mandatar al acestui nou grup.

Acest paradox al monopolizării adevărului colectiv se află la originea tuturor efectelor de impunere simbolică: eu sunt grupul, altfel spus, constrângerea colectivă, constrângerea pe care colectivul o exercită asupra fiecăruia dintre membrii săi, sunt colectivul care s-a făcut om și, în felul acesta, sunt cel care manipulează grupul în numele grupului însuși; mă autorizez de la grupul care mă autorizează să constrâng grupul. (Violența înscrisă în efectul de oracol nu se face nicicând mai bine simțită ca în *situațiile de adunare*, situații tipic *ecleziale* în care purtătorii de cuvânt normal autorizați și, în situații de criză, purtătorii de cuvânt profesionali care se autorizează singuri, pot să vorbească în numele întregului grup adunat: ea se face simțită prin imposibilitatea aproape fizică de a produce o rostire divergentă, disidentă, împotriva unanimității *forțate* pe care o produc monopolul asupra rostirii și tehnicile de unanimizare de felul voturilor prin ridicarea mânii sau prin aclamarea unor moțiuni manipulate.)

Ar trebui efectuată o analiză lingvistică a acestui dublu joc sau dublu eu [*double jeu ou je*] și a strategiilor retorice prin care se exprimă reaua-credință structurală a purtătorului de cuvânt, în special prin acea permanentă trecere de la *noi* la *eu*. În domeniul simbolic, loviturile de forță se traduc prin *lovituri de formă* – și doar dacă știm acest lucru putem face din analiza lingvistică un instrument de critică politică, iar din retorică, o știință a puterilor simbolice. Atunci când un aparatcic vrea să dea o lovitură de forță simbolică, el trece de la eu la noi. Nu spune: „După părerea mea, voi, sociologii, trebuie să studiați muncitorii", ci: „Noi considerăm că voi trebuie..." sau „comanda socială cere ca...". „Eul" mandatarului, interesul particular al mandatarului trebuie, deci, să se ascundă în spatele interesului manifest al grupului, iar mandatarul trebuie să-și „universalizeze propriul interes particular", așa cum spunea Marx, pentru a-l face să treacă drept interesul grupului. În general, utilizarea unui limbaj *abstract*, a marilor cuvinte abstracte ale retoricii politice, verbalismul virtuții abstracte care, cum bine a observat Hegel, dă naștere fanatismului și terorismului iacobin (trebuie citită teribila frazeologie din corespondența lui Robespierre), fac parte din logica dublului eu (a dublului joc) aflată la temelia uzurpării subiectiv și obiectiv legitime, proprie mandatarului.

Mă opresc la exemplul dezbaterii pe marginea artei populare. (Mă îngrijorează puțin comunicabilitatea a ceea ce spun, iar asta se simte, probabil, în dificultatea de a comunica.) Cunoașteți dezbaterea recurentă pe marginea artei populare, a artei proletare, a realismului socialist, a

culturii populare etc., controversă tipic teologică în care sociologia nu poate să intre fără a cădea în capcană. De ce? Pentru că această discuție este terenul prin excelență al efectului de oracol pe care tocmai l-am descris. De pildă, ceea ce se cheamă realism socialist este, de fapt, un produs tipic al acelei substituiri a eu-ului particular al mandatarilor politici, a eu-lui jdanovist, ca să-i spunem pe nume, adică mic-burghez intelectual de categoria a doua, care vrea să facă să domnească ordinea în special în rândul intelectualilor de categoria întâi și care se universalizează instituindu-se ca popor. Iar o analiză elementară a realismului socialist ar arăta că nu există nimic popular în ceea ce este, de fapt, un formalism și chiar un academism bazat pe o *iconografie alegorică* extrem de abstractă, Muncitorul etc. (chiar dacă această artă pare a răspunde, foarte superficial, cererii populare de realism). Prin această artă formalistă și mic-burgheză – care, departe de a exprima poporul, ascunde, de fapt, *negarea poporului*, sub forma acelui „popor" cu pieptul gol, musculos, bronzat, optimist, cu privirea spre viitor etc. – se exprimă filosofia socială, idealul inconștient al unei mici burghezii de oameni de aparat care își trădează frica reală față de poporul real identificându-se cu un popor idealizat, cu făclia în mână, stindard al Umanității... Aceeași demonstrație s-ar putea face și în ceea ce privește cultura populară etc. E vorba de niște cazuri tipice de *substituire de subiect*. Sacerdotul – și tocmai asta voia să spună Nietzsche –, preotul, Biserica, aparatcicul din toate țările substituie cu propria viziune asupra lumii (deformată de propria *libido dominandi*) pe cea a grupului pe care se presupune că îl exprimă. Ne folosim, azi, de popor așa cum altădată Dumnezeu era folosit pentru reglări de conturi între clerici.

Omologia și efectele de nerecunoaștere

Acum trebuie să ne întrebăm însă cum pot, totuși, aceste strategii ale dublului joc, sau ale dublului eu, să funcționeze: cum se face că dublul joc al mandatarului nu se denunță singur? Se impune să înțelegem ceea ce constituie miezul misterului ministerului, și anume „impostura legitimă". Nu este vorba de abandonarea reprezentării naive a mandatarului devotat, a militantului dezinteresat, a conducătorului plin de abnegație, pentru a cădea în viziunea cinică a mandatarului ca uzurpator conștient și organizat – aceasta e viziunea de secol al XVIII-lea, de tip Helvetius și d'Holbach, cu privire la preot,

viziune extrem de naivă, în luciditatea ei aparentă. Impostura legitimă izbutește tocmai pentru că uzurpatorul nu este un planificator cinic care înșală în mod conștient poporul, ci o persoană care *se consideră*, cu toată buna-credință, altceva decât e.

Unul dintre mecanismele care fac ca uzurparea și dublul joc să funcționeze, dacă pot spune așa, cu deplină inocență, cu cea mai desăvârșită sinceritate, e faptul că, în multe cazuri, interesele mandatarului și interesele mandanților coincid în mare măsură, astfel încât mandatarul poate să creadă (și să-i facă și pe ceilalți să creadă) că nu are alte interese în afara celor ale mandanților. Pentru a explica acest lucru, mă văd nevoit să fac un ocol printr-o analiză ceva mai complicată. Există un spațiu politic, există un spațiu religios – ceea ce eu numesc un câmp, adică un univers autonom, un spațiu de joc în care se joacă un joc cu anumite reguli, diferite de cele ale jocului desfășurat în spațiul alăturat. Indivizii angajați în joc au, ca atare, interese specifice, care nu sunt definite de către mandanții lor. Spațiul politic are o stângă, o dreaptă, are dominanții și dominații săi; spațiul social are și el dominanții și dominații săi, bogații și săracii săi; iar aceste două spații își corespund. Între ele există omologie. Asta vrea să însemne că, *grosso modo*, cel care ocupă în acest joc o poziție de stânga **a** este față de cel care ocupă o poziție de dreapta **b** ceea ce acela care ocupă o poziție de stânga **A** este față de cel care ocupă o poziție de dreapta **B** în celălalt joc. Atunci când **a** vrea să-l atace pe **b** pentru a-și regla niște conturi, el își servește propriile interese, dar servindu-se pe sine îl servește pe **A**. Această coincidență structurală dintre interesele specifice ale mandatarilor, precum și dintre interesele specifice ale mandanților se află la baza miracolului ministerului sincer și reușit. Indivizii care servesc eficient interesele mandanților lor se servesc foarte bine pe ei înșiși servindu-i pe ceilalți; acest lucru este în avantajul lor, și e important să se întâmple așa pentru ca lucrurile să funcționeze.

Vorbim de interese tocmai pentru că această noțiune are o funcție de ruptură; ea distruge ideologia dezinteresării, care este ideologia profesională a preoțimii de orice fel. Indivizii aflați în jocul religios, intelectual sau politic au interese specifice care, oricât de diferite ar fi față de interesele PDG-ului care joacă în câmpul economic, nu sunt mai puțin *vitale*; toate aceste interese simbolice – a nu-ți pierde prestigiul, a nu-ți pierde circumscripția, a-ți pune adversarul la punct, a învinge un „curent" advers, a deține președinția etc. – sunt de așa natură încât, servindu-le, supunându-li-se, de multe ori se întâmplă (există, evident,

și cazuri de decalaj, în care interesele mandatarilor intră în conflict cu cele ale mandanților) ca agenții să-i servească pe aceștia; se întâmplă, oricum, mult mai des decât dacă totul s-ar petrece la întâmplare sau după logica agregării pur statistice a intereselor individuale, ca, sub efectul omologiei, agenții care doar ascultă de ceea ce le impune poziția ocupată în cadrul jocului să-i servească – *ipso facto* și pe deasupra – și pe cei de care se servesc și pe care se presupune că îi servesc. Efectul de metonimie permite universalizarea intereselor particulare ale aparatcicului, atribuirea intereselor specifice ale mandatarului mandanților pe care acesta se presupune că îi servește. Principalul merit al acestui model e că dă seamă de faptul că mandatarii nu sunt cinici (sau mult mai puțin și mult mai puțin des decât am putea crede), că ei sunt prinși în joc, crezând efectiv în ceea ce fac.

Există multe cazuri în care mandanții și mandatarii, clienții și producătorii se află într-un raport de omologie structurală. E cazul câmpului intelectual și al câmpului jurnalistic: jurnalistul de la *Nouvel Obs** fiind față de jurnalistul de la *Le Figaro*** ceea ce cititorul lui *Nouvel Obs* este față de cititorul lui *Le Figaro*, atunci când el își oferă satisfacție reglându-și conturile cu jurnalistul de la *Le Figaro*, el îl satisface și pe cititorul lui *Nouvel Obs*, neîncercând însă nici o clipă să-i facă pe plac în mod direct. Este un mecanism foarte simplu, dar care contrazice reprezentarea comună a acțiunii ideologice ca serviciu sau servilitate interesată, ca supunere interesată față de o funcție: jurnalistul de la *Le Figaro* nu este nici o clipă scribul episcopatului sau valetul capitalismului etc.; el este în primul rând un jurnalist care, în funcție de moment, e obsedat de *Le Nouvel Observateur* sau de *Libération****.

---

* Prescurtare curentă, în limbajul vorbit, a denumirii unuia dintre cele mai cunoscute săptămânale franceze, *Le Nouvel Observateur*, cunoscut ca tribună a intelectualității social-democrate (n. tr.).

** Cotidian conservator francez de tradiție (n. tr.).

*** Cunoscut cotidian francez (prescurtat *Libé*) aparținând stângii progresiste, înființat de către Jean-Paul Sartre și Serge July în 1973, în prelungirea evenimentelor din mai '68 (n. tr.).

Delegații aparatului

Până aici, am pus accentul pe relația dintre mandanți și mandatari. Acum, însă, va trebui să examinez relația dintre corpul mandatarilor – aparatul, care are propriile sale interese și, cum spune Weber, „propriile sale tendințe", în special tendința spre reproducere – și mandatarii particulari. Atunci când corpul mandatarilor, corpul sacerdotal, Partidul etc. își afirmă propriile tendințe, interesele aparatului primează asupra intereselor mandatarilor particulari care, drept urmare, încetează să mai fie mandatarii mandanților lor, devenind responsabili în fața aparatului: în acel moment, proprietățile și practicile mandatarilor nu mai pot fi înțelese fără a se trece printr-o cunoaștere a aparatului.

Legea fundamentală a aparatelor birocratice impune ca aparatul să le dea totul (în primul rând puterea asupra aparatului) celor care îi dau totul și care așteaptă totul de la el, dat fiind că nu au nimic ori pentru că nu sunt nimic în afara lui; mai brutal spus, aparatul ține cel mai mult la cei care, la rândul lor, țin cel mai mult la el pentru că pe aceștia îi ține el cel mai bine în mână. Zinoviev, care nu întâmplător a înțeles foarte bine lucrurile acestea, dar care rămâne închis în judecăți de valoare, spune: „Succesul lui Stalin se datorează faptului că e o persoană mediocră" (*Les hauteurs béantes*, p. 306). Atinge, aproape, enunțarea legii. Și tot despre aparatcic, el vorbește de o „forță extraordinar de insignifiantă și, tocmai de aceea, invincibilă" (p. 307). Sunt formulări foarte frumoase, dar oarecum false, deoarece intenția polemică, care face tot farmecul, îl împiedică pe autor să ia datul așa cum e (ceea ce nu înseamnă a-l accepta). Indignarea morală nu poate să înțeleagă că în cadrul aparatului nu reușesc decât cei pe care intuiția carismatică îi percepe ca fiind cei mai proști, cei mai comuni, lipsiți de orice valoare proprie. De fapt, aceștia reușesc nu pentru că sunt cei mai obișnuiți, ci pentru că nu au nimic în afara aparatului, nimic care să-i autorizeze să-și ia libertăți față de aparat, să facă pe deștepții.

Există, deci, un fel de solidaritate structurală, deloc accidentală, între aparate și anumite categorii de oameni, definiți mai ales în mod negativ, ca neposedând nici una dintre proprietățile pe care este interesant să le deții la momentul avut în vedere în câmpul vizat. În termeni ceva mai neutri, vom spune că aparatele vor consacra oameni siguri. Dar de ce siguri? Pentru că nu au nimic prin care să se poată opune aparatului. Așa se face că în Partidul Comunist Francez al anilor '50, ca și

în China din timpul „revoluției culturale", tinerii au servit foarte mult drept paznici de închisoare, drept câini de pază. Or, tinerii nu înseamnă doar entuziasm, naivitate, convingere, tot ceea asociem, fără a reflecta prea mult, tinereții; din punctul de vedere al modelului meu, ei sunt și cei care nu au nimic, sunt nou-veniții, cei care sosesc în câmp fără capital. Iar din punctul de vedere al câmpului, ei sunt carnea de tun pentru combaterea bătrânilor care, dat fiind că încep să dețină capital, fie prin intermediul Partidului, fie prin ei înșiși, se folosesc de acest capital pentru a contesta Partidul. Cel care nu are nimic este un necondiționat; are cu atât mai puțin de opus cu cât aparatul îi dă mult, pe măsura necondiționalității sale și a neantului său. Așa se face că, în anii '50, un intelectual de douăzeci și cinci de ani putea avea *ex officio*, prin delegare din partea aparatului, un public pe care doar intelectualii cei mai consacrați puteau să și-l permită, însă pe cheltuiala autorului, dacă pot spune astfel.

Legea de fier a aparatelor e, însă, dublată de un alt proces, pe care îl voi aminti foarte rapid și pe care l-aș numi efectul de birou. Mă refer la analiza pe care Marc Ferro o face procesului de bolșevizare. În sovietele de cartier, în comitetele de uzină, adică în grupurile spontane de la începutul revoluției ruse, se afla toată lumea, oamenii vorbeau etc. Însă, imediat ce era desemnat un activist permanent, oamenii începeau să vină tot mai puțin. Odată cu instituționalizarea incarnată de activist și de birou, totul se dă peste cap: biroul tinzând să monopolizeze puterea, numărul participanților la adunări scade; biroul este cel care *convoacă* adunările, iar participanții servesc, pe de o parte, la a manifesta reprezentativitatea reprezentanților și, pe de altă parte, la a *ratifica* deciziile acestora. Activiștii încep să le reproșeze membrilor obișnuiți că nu vin suficient de des la adunări care îi reduc doar la aceste funcții.

Acest proces de concentrare a puterii în mâinile mandatarilor este un fel de împlinire istorică a ceea ce descrie modelul teoretic al procesului de delegare. Oamenii sunt prezenți, vorbesc. După care își face apariția activistul; și oamenii încep să vină tot mai puțin. Apoi apare și un birou, care începe să dezvolte o competență specifică, un limbaj propriu. (Am putea aminti aici și dezvoltarea din birocrația cercetării: există cercetători și există administratori științifici, despre care se presupune că au misiunea de a-i sluji pe cercetători. Cercetătorii nu înțeleg limbajul birocratic – „credite de cercetare", „prioritate" etc. – și, în epoca actuală, tehnocratico-democratic – „cerere socială" – al acestora. Drept

urmare, încep să nu mai vină, și li se denunță absenteismul. Dar unii cercetători rămân, cei care au timp. Și efectul se poate vedea.) Activistul [*le permanent*], așa cum chiar titulatura sa o arată, e cel care își dedică întregul timp unei activități care, pentru ceilalți, e secundară sau, oricum, nu cu normă întreagă. Are timp; și are timpul de partea sa. E în măsură să dizolve în durata birocratică, în repetiția devoratoare de timp și de energie toate loviturile de forță profetice, altfel spus discontinue. Așa se ajunge ca mandatarii să concentreze o anumită putere, să dezvolte o ideologie specifică, întemeiată pe răsturnarea paradoxală a relației cu mandanții – cărora li se condamnă absenteismul, incompetența, indiferența față de interesele colective, fără a se observa că este produsul concentrării puterii în mâinile activiștilor. Visul tuturor activiștilor permanenți este un aparat fără bază, fără fideli, fără militanți... Ei au de partea lor permanența împotriva discontinuității; au o competență specifică, un limbaj propriu, o cultură numai a lor, cultura de aparatcic, întemeiată pe o istorie proprie, aceea a micilor lor afaceri (Gramsci spune undeva: avem niște dezbateri bizantine, niște conflicte între tendințe, între curente, din care nimeni nu înțelege nimic). Există, apoi, o tehnologie socială specifică: acești oameni devin niște profesioniști ai manipulării singurei situații care ar putea să le pună probleme, confruntarea cu proprii lor mandanți. Se pricep să manipuleze adunările generale, să transforme voturile în aclamații etc. Și mai au, în sfârșit, de partea lor logica socială, deoarece (ar fi destul de lung de demonstrat) le e suficient să nu facă nimic pentru ca lucrurile să meargă în sensul propriilor lor interese, puterea lor constând, de multe ori, tocmai în alegerea, entropică, de a nu face, de a nu alege.

Fenomenul central îl constituie, așadar, tocmai acest soi de răsturnare a tablei de valori care permite, la limită, convertirea oportunismului în devotament militant: există posturi, privilegii și oameni care și le adjudecă; departe de a se simți vinovați că și-au slujit propriile interese, ei vor invoca faptul că nu își adjudecă aceste posturi pentru ei înșiși, ci pentru Partid sau pentru Cauză, tot așa cum, pentru a le păstra, vor invoca regula care spune că nu se abandonează un post cucerit. Și vor ajunge, chiar, să descrie ca absenteism ori ca disidență vinovată rezerva etică față de putere.

Există un fel de autoconsacrare a aparatului, o teodicee a lui. Aparatul are întotdeauna dreptate (iar autocritica indivizilor oferă un ultim recurs împotriva punerii la îndoială a aparatului ca atare). Răsturnarea

tablei de valori, cu exaltarea iacobină a politicului și a sacerdoțiului politic, a făcut ca alienarea politică despre care vorbeam la început să fi încetat a mai fi percepută, viziunea sacerdotală asupra politicului ajungând, din contră, să se impună, ajungându-se până la se arunca vinovăția asupra celor care nu intră în jocurile politice. Altfel spus, reprezentarea conform căreia faptul de a nu fi militant, de a nu fi angajat în politică este o specie de păcat pentru care trebuie să ispășești pe vecie a ajuns să fie atât de puternic interiorizată, încât cea din urmă revoluție politică, revoluția împotriva preoțimii politice și a uzurpării existente potențial în actul delegării, rămâne, în continuare, de făcut.

4
Identitatea și reprezentarea*

Confuzia din dezbaterile pe marginea noțiunii de regiune și, mai general, de „etnie" și de „etnicitate" (eufemisme savante substituite noțiunii de „rasă", care continuă, cu toate acestea, să fie prezentă în practică) se datorează, în parte, faptului că preocuparea de a supune criticii logice categoremele simțului comun (embleme sau stigmate) și de a înlocui principiile practice ale judecății cotidiene cu criteriile controlate logic și fundamentate empiric ale științei ne face să uităm că toate clasificările practice sunt subordonate întotdeauna unor funcții practice, fiind orientate spre producerea de *efecte sociale*; și că reprezentările practice cele mai expuse criticii științifice (de exemplu, ceea ce susțin militanții regionaliști cu privire la unitatea limbii occitane) pot *contribui la producerea* a ceea ce, aparent, descriu sau desemnează, adică la producerea tocmai a acelei *realități obiective* la care critica obiectivistă le raportează pentru a le evidenția și denunța iluziile și incoerențele.

Mai profund, în căutarea criterilor „obiective" ale identității „regionale" sau „etnice" nu trebuie să uităm că, în practica socială, aceste criterii (de exemplu limba, dialectul sau accentul) sunt obiectul unor *reprezentări mentale*, adică al unor acte de percepție și de apreciere, de cunoaștere și de recunoaștere în care agenții își investesc interesele și presupozițiile, și al unor *reprezentări obiectale* [*objectales*], prin lucruri (embleme, drapele, insigne etc.) și acte, strategii interesate de manipulare simbolică care urmăresc să determine reprezentarea (mentală) pe care ceilalți pot să și-o facă despre aceste proprietăți și despre deținătorii lor. Altfel spus, trăsăturile și criteriile pe care le inventariază etnologii

---

* „L'identité et la représentation" a fost publicat inițial în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 135-148, fiind o versiune revizuită a unui eseu anterior, „L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de Région", publicat în revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35 (noiembrie 1989), pp. 63-72.

sau sociologii obiectiviști, imediat ce sunt percepute și apreciate așa cum există în practică, funcționează ca niște semne, ca niște embleme ori ca niște stigmate, dar și ca niște puteri. Pentru că așa stau lucrurile și pentru că nu există subiect social care să le poată ignora practic, proprietățile (obiectiv) simbolice, chiar și cele mai negative, pot fi utilizate strategic în funcție de interesele materiale, dar și simbolice, ale deținătorului lor[1].

Această formă aparte de luptă a clasificărilor care e lupta pentru definirea identității „regionale" sau „etnice" poate fi înțeleasă depășind opoziția dintre reprezentare și realitate, opoziție pe care știința trebuie, mai întâi, s-o opereze pentru a se rupe de prenoțiunile sociologiei spontane, și doar incluzând în real reprezentarea realului sau, mai exact, lupta reprezentărilor, în sensul de imagini mentale, dar și de manifestări sociale menite să manipuleze imaginile mentale (chiar în sensul de delegații însărcinate să organizeze manifestațiile capabile să modifice reprezentările mentale).

Luptele cu privire la identitatea etnică sau regională, adică la diferite proprietăți (stigmate sau embleme) legate de *origine* prin intermediul *locului* de origine și al mărcilor durabile corelative acestuia, precum accentul, reprezintă un caz particular al luptelor dintre clasificări, lupte pentru monopolul asupra puterii de a face să se vadă și de a face să se creadă, de a face să se cunoască și de face să se recunoască un lucru sau altul [*pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître*], de a impune definiția legitimă a diviziunilor lumii sociale și, în felul acesta, *de a face și de a desface grupurile*: miza lor o constituie, într-adevăr, puterea de a impune o viziune asupra lumii sociale prin intermediul unor principii de di-viziune care, atunci când se impun în ansamblul unui grup, produc sensul și consensul cu privire la sens, în special cu privire la identitatea și unitatea grupului, care produce

---

[1] Dificultatea de a gândi adecvat economia simbolicului se vede, de exemplu, în faptul că un autor (O. Patterson, „Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study", in *Ethnicity, Theory and Experience*, ed. by N. Glazer și D.P. Moynihan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, pp. 305-349) care, reușind în mod cu totul excepțional să evite idealismul culturalist care constituie regula în aceste materii, face loc manipulării strategice a trăsăturilor „etnice" reduce interesul pe care-l așază la originea acestor strategii la interesul strict economic, ignorând astfel tot ceea ce, în luptele dintre clasificări, ascultă de căutarea maximizării profitului simbolic.

realitatea unității și a identității grupului. Etimologia cuvântului *regiune* (*regio*), așa cum o descrie Émile Benveniste, conduce la originea di-viziunii, act magic – adică propriu-zis social – de *diacrisis* care introduce prin *decret* o discriminare hotărâtoare [*décisoire*] în continuitatea naturală (dintre regiunile spațiului, dar și dintre vârste, sexe etc.). *Regere fines*, actul care constă în a „trasa granițele prin linii drepte", în a separa „interiorul de exterior, domnia sacrului de domnia profanului, teritoriul național de teritoriul străin", este un act *religios* împlinit de către personajul învestit cu cea mai înaltă autoritate, regele, *rex*, care are sarcina de *regere sacra*, de a fixa regulile care fac să existe ceea ce edictează, de a vorbi cu autoritate, de a pre-zice, în sensul de a aduce la ființă, printr-o rostire executorie, ceea ce se spune, de a face să vină viitorul a ceea ce se enunță[2]. *Regio* și granițele ei (*fines*) nu sunt decât urma moartă a actului de autoritate care constă în a circumscrie țara, teritoriul (care se numește și *fines*), în a impune definiția (alt înțeles al lui *finis*) legitimă, cunoscută și recunoscută, a frontierelor și a teritoriului, pe scurt, principiul de di-viziune legitimă a lumii sociale. Actul de drept constând în a afirma cu autoritate un adevăr care are forță de lege este un act de cunoaștere care, dat fiind că se întemeiază – ca orice putere simbolică – pe recunoaștere, face să existe ceea ce el însuși enunță (*auctoritas*, așa cum reamintește același Benveniste, este capacitatea de a produce acordată unui *auctor*)[3]. Chiar atunci când doar spune cu autoritate ceea ce este, chiar atunci când se mulțumește să enunțe ființa, *auctor* produce o schimbare în ființă: prin simplul fapt de a spune lucrurile cu autoritate, adică în fața tuturor și în numele tuturor, în mod public și oficial, el le smulge din arbitrar, le recunoaște, la sanctifică, le consacră, le consfințește, făcându-le să existe ca demne de a exista, în deplin acord și în deplină conformitate cu natura lucrurilor, ca „naturale".

Nimeni n-ar putea susține azi că există criterii capabile să ofere fundament unor clasificări „naturale" în regiuni „naturale" despărțite de granițe „naturale". Întotdeauna, granița este produsul unei diviziuni despre care se va spune că este mai mult sau mai puțin întemeiată în „realitate" după cum elementele pe care le reunește prezintă, între ele,

---

[2] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, II, „Pouvoir, droit, religion", Éd. de Minuit, Paris, 1969, pp. 14-15 (și, în legătură cu *krainein*, ca putere de a prezice, p. 41).

[3] É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 150-151.

asemănări mai mult sau mai puțin numeroase și mai mult sau mai puțin puternice (înțelegându-se de la sine că mereu se va putea discuta despre limitele variațiilor dintre elementele non-identice pe care taxonomia le tratează ca asemănătoare). Toată lumea e de acord că „regiunile" decupate în funcție de diferite criterii imaginabile (limbă, habitat, obiceiuri culturale etc.) nu coincid niciodată perfect. Dar asta nu e totul: „realitatea", în acest caz, e în totalitate socială și cele mai „naturale" clasificări se sprijină pe trăsături care nu au nimic natural, constituind, în bună măsură, produsul unei impuneri arbitrare, adică al unui stadiu anterior al raporturilor de forțe din câmpul luptelor pentru delimitarea legitimă. Granița, acest produs al unui act juridic de delimitare, produce diferența culturală în aceeași măsură în care e produsă de către aceasta: e suficient să ne gândim la acțiunea sistemului școlar în materie de limbă pentru a ne da seama că voința politică poate să desfacă ceea ce istoria a făcut[4]. Astfel, știința care are pretenția de a propune criteriile cel mai bine întemeiate în realitate trebuie să nu uite că ea nu face decât să înregistreze un *stadiu* al luptelor dintre clasificări, adică un stadiu al raportului de forțe materiale sau simbolice dintre cei care au legătură cu un mod de clasificare sau altul, și care, la fel ca ea, invocă deseori autoritatea științifică pentru a-și întemeia în realitate și în rațiune decupajul *arbitrar* pe care vor să-l impună.

---

[4] Diferența culturală este, fără îndoială, produsul unei dialectici istorice a diferențierii cumulative. Așa cum a arătat Paul Bois în legătură cu țăranii din vest[ul Franței; *n. tr.*], ale căror opțiuni politice sfidau geografia electorală, ceea ce creează regiunea nu este spațiul, ci timpul, istoria (P. Bois, *Paysans de l'ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire*, Mouton, Paris-La Haye, 1960). O demonstrație asemănătoare s-ar putea face și în legătură cu „regiunile" berberofone, care, la capătul unei istorii diferite, erau suficient de „diferite" față de „regiunile" arabofone pentru a provoca din partea colonizatorului tratamente diferite (în materie de școlarizare, de pildă), susceptibile, prin urmare, să adâncească diferențele care le serviseră drept pretext și să producă altele noi (cele legate de emigrarea spre Franța, de pildă), și tot așa. Până și „peisajele" și „solurile", atât de dragi geografilor, pot ajunge moșteniri, adică niște produse istorice ale determinanților sociali (cf. C. Reboul, „Déterminants sociaux de la fertilité des sols", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18, nov. 1977, pp. 85-112. În aceeași logică și împotriva utilizării naiv „naturaliste" a noțiunii de „peisaj", ar trebui să analizăm și contribuția factorilor sociali la procesele de „deșertificare").

Discursul regionalist este un *discurs performativ* care urmărește să impună ca legitimă o nouă definire a granițelor, făcând să se cunoască și să se recunoască *regiunea* astfel delimitată împotriva definiției dominante și ignorate, nerecunoscute [*méconnue*] ca atare, deci recunoscute și legitime, care-o ignoră. Actul de categorizare, atunci când ajunge să se facă recunoscut ori când este exercitat de către o autoritate recunoscută, exercită prin el însuși putere: categoriile „etnice" sau „regionaliste", asemenea categoriilor de rudenie, instituie o realitate folosindu-se de puterea de *revelare* și de *construcție* exercitată de către *obiectivarea în discurs*. Faptul de a numi „occitană[5]" limba pe care o vorbesc cei care sunt numiți „occitani" pentru că vorbesc această limbă (pe care nimeni, propriu-zis, nu o vorbește, dat fiind că ea nu este decât suma unui foarte mare număr de graiuri diferite) și de a folosi numele „Occitania", pretinzând astfel a o face să existe ca „regiune" sau ca „națiune" (cu toate implicațiile istoricește constituite pe care aceste noțiuni le au la momentul respectiv), reprezintă dovezi că regiunea (în sensul de spațiu fizic) în care este vorbită această limbă nu este o ficțiune fără efect[6]. Actul de magie socială care constă în a încerca să facă să existe lucrul numit reușește dacă cel care îl efectuează este capabil să facă în așa fel încât felului său de a vorbi să-i fie recunoscută puterea pe care el și-o arogă, printr-o uzurpare provizorie sau definitivă, aceea de a impune o nouă viziune și o nouă diviziune a lumii sociale: *regere fines, regere sacra*, a consacra o nouă limită. Eficacitatea discursului performativ, care face să survină ceea ce enunță, e direct proporțională cu autoritatea celui care-l enunță: formula „vă autorizez să plecați" nu reprezintă *eo ipso* o autorizație decât dacă emițătorul ei este autorizat să autorizeze, are autoritatea de a autoriza. Dar efectul de cunoaștere pe care-l exercită obiectivarea în discurs nu depinde doar de recunoașterea acordată celui care rostește acel discurs; depinde și de gradul în care discursul care îi anunță

---

[5] Adjectivul „occitan" și, cu atât mai mult, substantivul „Occitania" sunt termeni *savanți* și *recenți* (creați prin *latinizarea* așa-numitei *„langue d'oc"* în *lingua occitana*), meniți a desemna realități savante care, cel puțin pentru moment, nu există decât pe hârtie.

[6] În realitate, această limbă este ea însăși un *artefact* social, inventat cu prețul unei indiferențe hotărâtoare [*décisoire*] față de diferențe, care prevede la nivelul „regiunii" impunerea arbitrară a unei norme unice (împotriva căreia se ridică regionalismul) și care n-ar putea fi implementată decât printr-o inculcare sistematică analoagă celei care a impus utilizarea generalizată a limbii franceze.

grupului propria identitate se întemeiază pe obiectivitatea grupului căruia i se adresează, adică pe recunoașterea și pe credința pe care i le acordă tocmai membrii respectivului grup, ca și pe proprietățile economice și culturale pe care ei le au în comun, pentru că numai în funcție de un principiu pertinent poate să apară relația dintre aceste proprietăți. Puterea asupra grupului care trebuie făcut să existe ca grup este, indisociabil, și o putere de crea ca atare grupul, impunându-i principii de viziune și de diviziune comune, deci o viziune unică asupra propriei sale identități și o viziune identică privitoare la unitatea sa[7]. Faptul că luptele pentru identitate, acest a-fi-perceput care există în primul rând prin recunoașterea celorlalți, au ca miză impunerea unor percepții și a unor categorii de percepție explică locul determinant pe care, asemenea strategiei *manifestului* din mișcările artistice, *dialectica manifestării*[*] o ocupă în toate mișcările regionaliste sau naționaliste[8]: puterea cvasimagică a cuvintelor se datorează faptului că obiectivarea și oficializarea pe care o realizează de fapt numirea publică, în văzul tuturor, au drept efect scoaterea particularității aflate la originea particularismului din negândit [*impensé*] și chiar din inimaginabil [*impensable*] (așa cum se întâmplă atunci când „graiul" [*le patois*] fără nume, imposibil de numit, se afirmă ca limbă susceptibilă de a fi vorbită public); iar oficializarea își află împlinirea în *manifestație*, act tipic magic (ceea ce nu înseamnă lipsit de eficacitate) prin care grupul practic, virtual, ignorat, negat, refulat devine vizibil, manifest pentru celelalte grupuri și *pentru el însuși*, atestându-și existența ca grup cunoscut și recunoscut, cu pretenții de

---

[7] Întemeitorii școlii republicane [franceze, *n. tr.*] și-au stabilit explicit să inculce, printre altele, prin impunerea limbii „naționale", sistemul comun de categorii de percepție și de apreciere capabil să ducă la formarea unei viziuni unitare asupra lumii sociale.

[*] În limba franceză, *manifestation* înseamnă și „manifestare", în general, dar și „manifestație", în sens restrâns, tot așa cum cum *représentation* desemnează atât conceptul general și esențial, de „reprezentare", cât și, în sens mai precis, orice „reprezentație" (n. tr.).

[8] Legătura, pretutindeni atestată, dintre mișcările regionaliste și mișcările feministe (și cele ecologiste) se datorează faptului că, fiind îndreptate și împotriva unor forme de dominație simbolică, ele presupun dispoziții etice și competențe culturale (vizibile în strategiile folosite) care se întâlnesc mai curând în rândurile intelighenției și ale noii mici burghezii (cf. P. Bourdieu, *La Distinction*, Éd. de Minuit, Paris, 1979, în special pp. 405-431).

instituționalizare. Lumea socială este și reprezentare, și voință, iar a exista social înseamnă și a fi perceput, a fi perceput ca distinct.

În realitate, nu se poate alege între arbitrajul obiectivist, care măsoară *reprezentările* (în toate sensurile cuvântului) după „realitate" uitând că ele pot face să apară ceea ce reprezintă, prin eficacitatea proprie evocării, și angajamentul subiectivist care, privilegiind reprezentarea, ratifică pe terenul științei falsul sociologic în acte prin care militanții trec de la reprezentarea realității la realitatea reprezentării. Putem evita această alternativă luând-o drept obiect sau, mai exact, ținând seama, în știința obiectului, de fundamentele obiective ale alternativei dintre obiectivism și subiectivism care divizează știința, interzicându-i să surprindă logica specifică a lumii sociale, acea „realitate" care e terenul unei lupte permanente pentru *definirea* „realității". A surprinde în același timp *ceea ce este instituit* – fără a uita că e vorba doar de rezultanta, la un moment dat, a luptei purtate pentru a face să existe sau să „inexiste" ceea ce există – și *reprezentările* – enunțuri performative care au pretenția de a face să apară ceea ce enunță –, a restitui în același timp structurile obiective și raportarea la aceste structuri, începând cu pretenția de a le transforma, înseamnă a-ți acorda mijlocul de a da mai complet seama de „realitate", deci de a înțelege și de a prevedea cu mai mare precizie potențialitățile pe care le conține sau, mai exact, șansele pe care ea le oferă în mod obiectiv diferitelor pretenții subiective.

Atunci când e reluat în luptele dintre clasificări pe care se străduiește să le obiectiveze – și, în afara interzicerii divulgării, nu văd cum ar putea fi împiedicat acest mod de a-l utiliza –, discursul științific reîncepe să funcționeze în realitatea luptelor pentru clasificare: el este, prin urmare, sortit să apară ca fiind *critic* sau ca fiind *complice*, în funcție de raportul critic sau complice pe care cititorul însuși îl întreține cu realitatea descrisă. Așa se face că simplul fapt de a *arăta* poate funcționa ca un mod de a arăta cu degetul, de a pune la index, de a pune sub acuzare (*kategoresthai*) sau, invers, ca un mod de a face să se vadă și de a pune în valoare [*de faire voir et de faire valoir*]. Acest lucru este valabil atât pentru clasificarea în clase sociale, cât și pentru clasificarea pe „regiuni" sau „etnii". De unde necesitatea de a explicita complet relația dintre luptele pentru principiul de diviziune legitimă care se desfășoară în câmpul științific și cele din câmpul social (care, ca urmare a logicii lor specifice, acordă un loc preponderent intelectualilor). Orice luare de poziție cu pretenții de „obiectivitate" referitoare la existența actuală sau

potențială, reală sau previzibilă, a unei regiuni, a unei etnii ori a unei clase sociale și, în felul acesta, referitoare la *pretenția de instaurare* ce se afirmă prin *reprezentările* „partizane", constituie un brevet de *realism* sau un verdict de *utopism* care contribuie la a determina șansele obiective pe care respectiva entitate socială le are de a accede la existență[9]. Efectul simbolic pe care discursul științific îl exercită prin consfințirea unui anumit stadiu al diviziunilor și al viziunii asupra diviziunilor e cu atât mai greu de evitat cu cât, în luptele simbolice pentru cunoaștere și recunoaștere, criteriile așa-zis „obiective", adică tocmai cele cu care lucrează savanții, sunt folosite ca niște arme: ele desemnează trăsăturile pe care poate să se întemeieze acțiunea simbolică de mobilizare pentru a putea să producă unitatea reală sau credința în unitate (atât în sânul grupului însuși, cât și la celelalte grupuri) care, până la urmă, în special prin intermediul acțiunilor de impunere și de inculcare a identității legitime (de felul celor exercitate de școală și armată), tind să producă o unitate reală. Pe scurt, chiar și cele mai „neutre" verdicte ale științei contribuie la modificarea obiectului științei: imediat ce problema regională sau națională e formulată obiectiv în realitatea socială, chiar și de către o minoritate activă (care poate să profite tocmai de slăbiciunea sa adoptând strategia propriu-zis simbolică a *provocării* și a *mărturiei* pentru a obține riposte, simbolice sau nu, ce implică o recunoaștere), orice enunț cu privire la regiune funcționează ca un *argument* care contribuie la favorizarea sau la defavorizarea accesului regiunii la recunoaștere și, prin asta, la existență.

Nu există nimic mai puțin inocent decât întrebarea, care divizează lumea savantă, dacă în sistemul criteriilor pertinente trebuie să introducem nu numai proprietățile așa-zis „obiective" (precum ascendența, teritoriul, limba, religia, activitatea economică etc.), ci și proprietățile așa-zis „subiective" (precum sentimentul de apartenență etc.), adică *reprezentările* pe care agenții sociali și le fac cu privire la diviziunile realității,

---

[9] Cum altfel am putea înțelege, dacă nu ca afirmări compulsive ale pretenției la *auctoritas* magică a *censor*-ului dumézilian care se află înscrisă în ambiția sociologului, recitările obligatorii ale textelor canonice despre clasele sociale (în mod ritual confruntate cu *census*-ul statistic) sau, pe o treaptă superioară de ambiție și într-un stil mai puțin clasic, profețiile despre „noile clase" și „noile lupte" (sau despre ineluctabilul declin al „vechilor clase" și al „vechilor" lupte), două genuri care ocupă un loc foarte important în producția așa-zis sociologică?

care contribuie la realitatea acestor diviziuni[10]. Atunci când, dat fiind că formația și interesele specifice îi înclină în această direcție, cercetătorii înțeleg să se instituie în judecători ai tuturor judecăților și în critici ai tuturor criterilor, ei își interzic să surprindă logica proprie unei lupte în care forța socială a reprezentărilor nu este neapărat direct proporțională cu valoarea lor de adevăr (măsurată după gradul în care exprimă stadiul raporturilor forțelor materiale la momentul avut în vedere): într-adevăr, în calitatea lor de pre-viziuni, aceste mitologii „științifice" pot să-și producă propria verificare dacă reușesc să se impună credinței colective, creând, grație virtuții lor mobilizatoare, condițiile propriei lor realizări. Dar ei nu reușesc mai bine nici atunci când, abandonând distanța observatorului, adoptă reprezentarea agenților, printr-un discurs care, dat fiind că nu-și oferă mijloacele de a descrie jocul prin care se produce această reprezentare și credința aflată la baza ei, nu e decât o contribuție între altele la producerea credinței căreia, dimpotrivă, ar trebui să-i descrie fundamentele și efectele sociale.

Atâta timp cât nu-și supun criticii sociologice practica, sociologii sunt determinați, în orientarea lor spre unul sau altul dintre polii – obiectivist ori subiectivist – ai universului raportărilor posibile la obiect, de factori sociali precum poziția pe care o ocupă în ierarhia socială a propriei discipline (adică nivelul de competență statutară la care se situează și care, într-un spațiu geografic ierarhizat social, coincide adesea cu poziția lor centrală sau locală, factor deosebit de important atunci când e vorba de regiune și de regionalism), ca și în ierarhia tehnică: strategii „epistemologice" opuse, precum dogmatismul gardienilor ortodoxiei teoretice și

---

[10] Motivele repulsiei spontane a „savanților" față de criteriile „subiective" ar merita o lungă analiză: e vorba de realismul naiv care ne împinge să ignorăm tot ce nu se poate arăta sau atinge cu degetul; e vorba de economismul care ne împinge să nu recunoaștem alți determinanți ai acțiunii sociale în afara celor vizibil înscriși în condițiile materiale de trai; e vorba de interesele asociate aparențelor de „neutralitate axiologică" care, în nenumărate cazuri, fac întreaga diferență dintre „savant" și militant, interzicând introducerea în discursul „savant" a unor probleme și noțiuni contrare bunei-cuviințe; e vorba, în sfârșit, și în primul rând, de *punctul de onoare* științific care îi împinge pe observatori – fără îndoială, cu atât mai mult cu cât sunt mai puțin siguri de știința și de statutul lor – să multiplice semnele *rupturii* de reprezentările simțului comun, condamnându-i la un *obiectivism* reductiv, total incapabil să introducă realitatea reprezentărilor comune în reprezentarea științifică a realității.

spontaneismul apostolilor participării la mișcare, ce pot avea în comun furnizarea unei modalități de a ocoli exigențele muncii științifice fără a renunța la pretențiile de *auctoritas* atunci când nu poți sau nu vrei să satisfaci aceste exigențe, sau doar pe cele mai aparente, adică mai *școlărești*, dintre ele (precum frecventarea textelor canonice). Sociologii pot, de asemenea, să oscileze, în voia raportului direct resimțit cu obiectul, între obiectivism și subiectivism, blam și elogiu, complicitatea mistificată și mistificatoare și demistificarea reductivă, pentru că acceptă problematica obiectivă, adică însăși structura câmpului de luptă în care regiunea și regionalismul se află în joc, în loc s-o obiectiveze: pentru că intră în dezbaterea privind criteriile care ne permit să enunțăm sensul mișcării regionaliste sau să-i prezicem viitorul fără a ne pune întrebări cu privire la logica unei lupte care vizează tocmai determinarea sensului mișcării (dacă e regională sau națională, progresivă sau regresivă, de dreapta sau de stânga etc.) și criteriile capabile să determine acest sens.

Pe scurt, și aici se pune problema ieșirii din alternativa înregistrării „demistificatoare" a criteriilor obiective și a ratificării mistificate și mistificatoare a reprezentărilor și a voințelor pentru a ține laolaltă ceea ce există laolaltă în realitate: clasificările obiective, adică încorporate și obiectivate, uneori sub formă de instituție (precum granițele juridice), și raportarea practică – acționată sau reprezentată – la aceste clasificări, în special strategiile individuale și colective (precum revendicările regionaliste) prin care agenții urmăresc să și le pună în slujba propriilor interese, materiale sau simbolice, sau să le conserve și să le transforme; sau raporturile de forță obiective, materiale și simbolice, și schemele practice (altfel spus implicite, confuze și mai mult sau mai puțin contradictorii) grație cărora agenții îi clasifică pe ceilalți agenți și le apreciază poziția în aceste raporturi obiective, ca și strategiile simbolice de prezentare și de reprezentare de sine pe care ei le opun clasificărilor și reprezentărilor (de sine) pe care ceilalți li le impun[11].

---

[11] Cercetarea marxistă asupra problemei naționale sau regionale a fost blocată, fără îndoială încă de la început, prin efectul conjugat al utopismului internaționalist (susținut de un evoluționism naiv) și al economismului, pentru a nu mai vorbi de efectele preocupărilor strategice de moment care de multe ori au predeterminat verdictele unei „științe" orientate spre practică (și lipsite de o adevărată știință atât a științei, cât și a relațiilor dintre practică și știință). Eficacitatea tuturor acestor factori se observă fără îndoială foarte clar în teza, tipic performativă,

Pe scurt, doar exorcizând visul „științei regale" investite cu dreptul regal de *regere fines* și de *regere sacra*, al puterii nomotetice de a decreta unirea și separarea, va putea știința să-și ofere ca obiect însuși jocul prin care se dispută puterea de a domni asupra granițelor sacre, sacralizate, adică puterea cvasidivină asupra viziunii lumii, joc în care nu există altă alegere, pentru cine vrea s-o exercite (nu s-o îndure), decât să mistifice sau să demistifice.

---

a primatului – totuși, des contrazis de fapte – al solidarităților de clasă asupra solidarităților „etnice" sau naționale. Dar incapacitatea de a *istoriciza această problemă* (care, la fel ca problema întâietății relațiilor spațiale sau a relațiilor sociale și genetice, e pusă și tranșată în istorie) și pretenția teoreticistă, neîncetat afirmată, de a desemna „națiunile viabile" sau de a produce criteriile științific valide ale identității naționale (cf. G. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale*, Maspero, Paris, 1974) pare a depinde nemijlocit de gradul în care intenția regească de a domni și de a conduce orientează știința regală a granițelor și a limitelor: nu întâmplător, autorul celei mai dogmatice și mai *esențialiste* „definiții" a națiunii este Stalin.

5

Spațiul social și geneza „claselor"*

Elaborarea unei teorii a spațiului social presupune o serie de rupturi de teoria marxistă[1]. Implică o ruptură de tendința de a privilegia substanțele – în cazul de față, grupurile reale, cărora se pretinde a li se defini numărul, limitele, membrii etc. – în detrimentul *relațiilor* și de iluzia intelectualistă ce conduce spre considerarea clasei teoretice, construite de către savant, drept clasă reală, un grup efectiv mobilizat; ruptură de economismul ce conduce la reducerea câmpului social, spațiu multidimensional, exclusiv la câmpul economic, la relațiile de producție economică, constituite în felul acesta ca niște coordonate ale poziției sociale; ruptură, în sfârșit, de obiectivismul ce merge mână în mână cu intelectualismul și care conduce la ignorarea luptelor simbolice al căror teren sunt diferitele câmpuri, având ca miză însăși reprezentarea lumii sociale, în special ierarhia din interiorul fiecărui câmp și dintre diferitele câmpuri.

Spațiul social

Într-o primă fază, sociologia se prezintă ca o *topologie socială*. Lumea socială poate fi, astfel, reprezentată sub forma unui spațiu (cu mai multe dimensiuni) construit pe baza unor principii de diferențiere și de repartizare constituite de ansamblul proprietăților active în universul social avut în vedere, capabile deci să confere deținătorului lor forță, putere în interiorul respectivului univers. Agenții și grupurile de agenți se definesc, astfel, prin *pozițiile relative* din acest spațiu. Fiecare dintre ei

* „Espace social et genèse des «classes»" a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53 (iunie 1984), pp. 3-12.

[1] O versiune prescurtată a acestui text a fost rostită în februarie 1984, la Universitatea din Frankfurt, în cadrul *Vorlesungen zu den Geistes-und Sozialwissenschaften*.

se află cantonat într-o poziție sau într-o clasă precisă de poziții învecinate (adică într-o regiune determinată a spațiului) și nimeni nu poate să ocupe în realitate (chiar dacă o poate face în gândire) două regiuni opuse ale spațiului. În măsura în care proprietățile reținute pentru a construi acest spațiu sunt active, spațiul poate fi descris și ca un câmp de forțe, ca un ansamblu de raporturi de forță obiective impuse tuturor celor care intră în acest câmp, fiind ireductibile la intențiile agenților individuali și chiar la *interacțiunile directe* dintre agenți[2].

Proprietățile active reținute ca principii de construire a spațiului social sunt diferitele specii de putere sau de capital ce funcționează în diferitele câmpuri. Capitalul, care poate să existe în stare obiectivată – sub formă de proprietăți materiale – sau, ca în cazul capitalului cultural, în stare încorporată, ce poate fi garantată juridic, reprezintă o putere asupra unui câmp (la un moment dat), mai exact asupra produsului acumulat din munca anterioară (în special asupra ansamblului instrumentelor de producție), și, în felul acesta, asupra mecanismelor care asigură producerea unei anumite categorii de bunuri, implicit asupra unui ansamblu de venituri și de câștiguri. Speciile de capital, asemenea atuurilor într-un joc, sunt puteri care definesc șansele de câștig în interiorul unui câmp anume (de fapt, fiecărui câmp și subcâmp îi corespunde o specie aparte de capital cu putere și miză în interiorul acelui câmp). De exemplu, volumul capitalului cultural (la fel se întâmplă, *mutadis mutandis*, și în ceea ce privește capitalul economic) determină șansele agregate de câștig în toate jocurile în care capitalul cultural este eficient, contribuind la determinarea poziției în spațiul social (în măsura în care ea este determinată de reușita în câmpul cultural).

Poziția unui anumit agent în spațiul social poate fi, astfel, definită prin poziția pe care el o ocupă în diferitele câmpuri, așadar în modul de repartizare a puterilor active în fiecare dintre ele; e vorba, în principal, de capitalul economic – cu diferitele lui specii –, de capitalul cultural și capitalul social, precum și de capitalul simbolic, numit prestigiu, reputație, renume etc., forma percepută și recunoscută ca legitimă a acestor diferite specii de capital. Se poate construi, astfel, un model simplificat al câmpului social în ansamblul său care să ne permită să definim, pentru fiecare agent în parte, poziția sa în interiorul tuturor spațiilor de joc posibile (înțelegându-se de la sine că, dacă fiecare câmp are propria logică și propria ierarhie, ierarhia stabilită între diferitele

---

[2] Poți avea impresia că te-ai rupt de substanțialism și că ai introdus un mod de gândire relațional atunci când studiezi, de fapt, interacțiunile și schimburile reale (în realitate, solidaritățile practice, la fel ca rivalitățile practice, fiind legate de contactul direct și de interacțiune – învecinare –, pot fi un *obstacol* în calea construirii solidarităților întemeiate pe învecinarea în spațiul teoretic).

specii de capital și legătura statistică dintre diferitele active fac ca, în mod primordial, câmpul economic să tindă să le impună celorlalte câmpuri propria structură).

Câmpul social poate fi descris ca spațiu multidimensional de poziții, în care fiecare poziție actuală poate fi definită în funcție de un sistem multidimensional de coordonate ale cărui valori corespund valorilor diferitelor variabile pertinente: astfel, în prima dimensiune, agenții se repartizează în funcție de volumul global al capitalului pe care-l posedă și, în cea de-a doua, în funcție de compoziția capitalului lor – adică în funcție de ponderea relativă a diferitelor specii în ansamblul posesiunilor lor[3].

Forma pe care o îmbracă, în fiecare moment, în fiecare câmp social, ansamblul repartizărilor diferitelor specii de capital (încorporat sau materializat), ca instrumente de apropriere a produsului obiectivat al muncii sociale acumulate, definește stadiul raporturilor de forță, instituționalizate în statute sociale durabile, recunoscute social și garantate juridic, dintre agenți definiți în mod obiectiv prin poziția pe care o ocupă în aceste raporturi; ea determină puterile actuale și pe cele potențiale din diferitele câmpuri, precum și șansele de acces la câștigurile specifice pe care le procură acestea[4].

---

[3] Ancheta statistică nu poate să surprindă acest raport de forțe decât sub forma unor *proprietăți*, uneori garantate juridic prin *titluri* de proprietate economică, culturală – titluri școlare – sau socială – titluri de noblețe –: ceea ce explică legătura dintre cercetarea empirică asupra claselor și teoriile structurii sociale ca *stratificare* descrisă în limbajul distanței față de instrumentele de apropriere („distanța față de focarul valorilor culturale" a lui Halbwachs, de care Marx însuși se folosește atunci când vorbește despre „masa privată de proprietate".

[4] În anumite universuri sociale, principiile de diviziune care, la fel ca volumul și cu structura capitalului, determină structura spațiului social sunt dublate de principii de diviziune relativ independente de proprietățile economice și culturale, precum apartenența etnică sau religioasă. Repartizarea agenților apare, în acest caz, ca produsul intersectării a două spații parțial independente, o etnie situată într-o poziție inferioară în spațiul etniilor putând să ocupe poziții în toate câmpurile, chiar dintre cele mai înalte, dar cu rate de reprezentare inferioare celor ale unei etnii situate pe o poziție superioară. Fiecare etnie poate fi, astfel, caracterizată prin pozițiile sociale ale membrilor săi, prin rata de împrăștiere a acestor poziții și, în sfârșit, prin gradul de integrare socială în pofida împrăștierii (solidaritatea etnică putând avea ca efect asigurarea unei forme de mobilitate colectivă).

Cunoașterea poziției ocupate în acest spațiu conține o informație cu privire la proprietățile intrinseci (condiția) și la cele relaționale (poziția) ale agenților. Acest lucru se poate vedea foarte clar mai ales în cazul ocupanților pozițiilor intermediare sau mediane, care, pe lângă valorile medii sau intermediare ale proprietăților lor, datorează unele caracteristici tipice faptului că se află situați *între* cei doi poli ai câmpului, în punctul *neutru* al spațiului, pendulând între extreme.

Niște clase pe hârtie

Pe baza cunoașterii spațiului pozițiilor se pot decupa *clase* în sensul logic al termenului, adică ansambluri de agenți ocupanți ai unor poziții asemănătoare care, plasați în condiții asemănătoare și supuși unor condiționări asemănătoare, au toate șansele să aibă dispoziții și interese asemănătoare, deci să producă practici și luări de poziție asemănătoare. Această clasă pe hârtie are existența *teoretică* proprie teoriilor: ca produs al unei clasificări explicative întru totul asemănătoare celei a zoologilor ori a botaniștilor, ea permite să se *explice* și să se prevadă practicile și proprietățile lucrurilor clasificate; și, între altele, conduitele de reunire în grup. Ea nu este cu adevărat o clasă în sensul de grup, și încă de grup mobilizat pentru luptă; la rigoare, am putea spune că este o *clasă probabilă*, în sensul de ansamblu de agenți care va opune mai puține piedici obiective în calea întreprinderilor de mobilizare decât oricare alt ansamblu de agenți.

Astfel, împotriva *relativismului nominalist* care anulează diferențele sociale reducându-le la niște pure artefacte teoretice, se impune să afirmăm existența unui spațiu obiectiv determinant al compatibilităților și incompatibilităților, al proximităților și distanțelor. Împotriva *realismului inteligibilului* (sau a reificării conceptelor), trebuie să afirmăm că aceste clase pe care putem să le decupăm în spațiul social (de exemplu pentru nevoile analizei statistice, singurul mijloc de a manifesta structura spațiului social) nu există ca grupuri reale, chiar dacă explică probabilitatea de constituire în grupuri practice, familii (omogamie), cluburi, asociații și chiar „mișcări" sindicale sau politice. Ceea ce există este un *spațiu de relații* la fel de real ca un spațiu geografic, în care deplasările se plătesc în muncă, în eforturi și, mai ales, în timp (a merge de jos până sus înseamnă a urca, a te cățăra și a purta urmele sau stigmatele acestui efort). Distanțele se măsoară și în timp (de ascensiune sau de

reconversie, de exemplu). Iar probabilitatea mobilizării în mișcări organizate, înzestrate cu un aparat și cu un purtător de cuvânt etc. (adică tocmai ceea ce face să se vorbească de „clasă") va fi invers proporțională cu îndepărtarea din acest spațiu. Dacă probabilitatea de a reuni în mod real sau nominal – grație delegatului – un ansamblu de agenți crește cu cât aceștia sunt mai apropiați în spațiul social și cu cât fac parte dintr-o clasă construită mai restrânsă, deci mai omogenă, apropierea celor mai apropiați nu e niciodată *necesară*, fatală (ca urmare a faptului că efectele concurenței imediate pot să facă ecran), iar apropierea celor mai îndepărtați nu e niciodată *imposibilă*: deși este mai ușor a mobiliza în același grup real ansamblul muncitorilor decât ansamblul patronilor și pe cel al muncitorilor, se poate provoca, grație unei crize internaționale, de pildă, o reunire pe baza legăturilor de identitate națională (aceasta, în parte, deoarece, ca urmare a propriei istorii, fiecare dintre spațiile sociale naționale are propria structură – de exemplu, în materie de distanțe ierarhice în câmpul economic).

La fel ca ființa la Aristotel, lumea socială poate fi enunțată și construită în diferite moduri: poate fi percepută, enunțată, construită practic în funcție de diferite principii de viziune și de diviziune – diviziunile etnice, de exemplu –; fiind de la sine înțeles că reunirile care își au temeiul în structura spațiului construit pe baza repartizării capitalului au mai multe șanse să fie stabile și durabile și că celelalte forme de regrupare vor fi amenințate întotdeauna de sciziunile și de opozițiile ținând de distanțele din spațiul social. A vorbi de un spațiu social înseamnă a spune că nu se poate reuni oricine cu oricine, ignorându-se diferențele fundamentale, în special cele economice și culturale; ceea ce nu exclude, însă, niciodată în totalitate ca agenții să poată fi organizați în funcție de alte principii de viziune – etnice, naționale etc. –, despre care se impune să remarcăm că sunt legate în general de principiile fundamentale, ansamblurile etnice fiind ele însele – cel puțin în mare – ierarhizate în spațiul social, de exemplu în SUA (prin intermediul vechimii de imigrare, cu excepția negrilor)[5].

---

[5] Același lucru ar fi valabil și în ceea ce privește raporturile dintre spațiul geografic și spațiul social: cele două nu coincid niciodată complet; cu toate acestea, multe dintre diferențele asociate, de obicei, efectului spațiului geografic – opoziția dintre centru și periferie, de pildă – sunt efectul distanței din spațiul social, adică al repartizării inegale a diferitelor specii de capital în spațiul geografic.

Acest lucru marchează o primă ruptură de tradiția marxistă, care fie identifică, fără altă formă de proces, clasa construită cu clasa reală – adică, așa cum Marx însuși îi reproșa lui Hegel, lucrurile logicii cu logica lucrurilor –, fie, atunci când face distincția între cele două, prin opoziția dintre „clasa în sine", definită pe baza unui ansamblu de condiții obiective, și „clasa pentru sine", întemeiată pe factori subiectivi, ea descrie trecerea de la una la cealaltă, celebrată întotdeauna ca o veritabilă promovare ontologică, într-o logică fie total deterministă, fie, din contră, exclusiv voluntaristă. În primul caz, tranziția apare ca o necesitate logică, mecanică sau organică (transformarea proletariatului din clasă în sine în clasă pentru sine fiind prezentată ca efect inevitabil al trecerii timpului, al „maturizării condițiilor obiective"); în celălalt caz, ea e prezentată ca efectul „conștientizării", al „prizei de conștiință" [*prise de conscience*] concepute ca „priză de cunoaștere" [*prise de connaissance*] a teoriei operate sub conducerea luminată a partidului. În nici un caz, însă, nu se suflă vreo vorbă despre misterioasa alchimie prin care un „grup în luptă", colectiv personalizat, agent istoric stabilindu-și propriile țeluri, își face brusc apariția din condițiile economice obiective.

Printr-un fel de fals în acte, cele mai importante probleme sunt făcute să dispară: pe de o parte, problema politicului însuși, a acțiunii proprii unor agenți care, în numele unei definiri teoretice a „clasei", le atribuie membrilor lor țelurile oficial cele mai conforme cu interesele lor „obiective", adică teoretice, și problema travaliului prin care ei ajung să producă, dacă nu clasa mobilizată, măcar credința în existența clasei, care întemeiază autoritatea purtătorilor lor de cuvânt; pe de altă parte, problema raporturilor dintre clasificările cu pretenții de obiectivitate pe care le produce savantul – asemănător, din acest punct de vedere, cu zoologul – și clasificările pe care agenții înșiși nu încetează să le producă în existența de zi cu zi, și prin intermediul cărora încearcă să-și schimbe poziția în clasificările obiective, dacă nu chiar principiile în funcție de care sunt produse aceste clasificări.

Perceperea lumii sociale și lupta politică

Teoria cea mai ferm obiectivistă trebuie să integreze reprezentarea pe care agenții și-o fac despre lumea socială și mai exact contribuția lor la construirea viziunii asupra acestei lumi iar, în felul acesta, la însăși construcția acestei lumi, prin *travaliul de reprezentare* (în toate sensurile

formulei) pe care ei nu încetează să-l depună pentru a-și impune propria viziune despre lume sau viziunea despre propria lor poziție în această lume, despre propria lor identitate socială. Percepția asupra lumii sociale e produsul unei duble structurări sociale: din punct de vedere „obiectiv", ea este structurată social deoarece proprietățile atașate agenților sau instituțiilor nu se oferă percepției în mod independent, ci în combinații foarte inegal probabile (și așa cum animalele cu pene au mai multe șanse să aibă aripi decât animalele cu blană, și deținătorii unui puternic capital cultural au mai multe șanse să fie vizitatori de muzee decât cei lipsiți de un astfel de capital); din punct de vedere „subiectiv", ea este structurată pentru că schemele de percepție și de apreciere susceptibile a fi aplicate la momentul avut în vedere, în special cele depozitate în limbaj, sunt produsul luptelor simbolice anterioare, exprimând, într-o formă mai mult sau mai puțin transformată, stadiul raporturilor de forță simbolice. Cu toate acestea, obiectele lumii sociale pot fi percepute și enunțate în diferite moduri deoarece, la fel ca obiectele lumii naturale, ele comportă întotdeauna o marjă de indeterminare și de neclaritate – de pildă, ca urmare a faptului că cele mai constante combinații de proprietăți nu se bazează niciodată decât pe legături statistice între trăsături substituibile; și pentru că, în calitatea lor de obiecte istorice, ele sunt supuse unor variații în timp, iar semnificația lor, în măsura în care depind de viitor, se află ea însăși în suspans, în așteptare, în amânare și, de aceea, relativ indeterminată. Această marjă de joc, de incertitudine furnizează o bază pluralității de viziuni asupra lumii, legată ea însăși de pluralitatea punctelor de vedere și de toate luptele simbolice pentru producerea și impunerea viziunii legitime asupra lumii, mai exact de toate strategiile cognitive de *împlinire* [*remplissement*] care produc sensul obiectelor lumii sociale mergând dincolo de atributele direct vizibile prin referirea la viitor sau la trecut: această referire poate fi implicită și tacită, prin ceea ce Husserl numește protenție și retenție, forme practice de prospecție sau de retrospecție care exclud postularea viitorului și a trecutului ca atare; dar poate fi și explicită, ca în luptele politice, în care trecutul, prin reconstrucția prospectivă a unui trecut ajustat la nevoile prezentului („La Fayette, iată-ne!*"), dar mai ales viitorul, prin previziunea

* În original, *La Fayette nous voici!*, formulă celebră, dar apocrifă, atribuită fie generalului american Pershing, fie, cu mai multe șanse de adevăr, colonelului Stanton, care o va fi rostit la 4 iulie 1917, la mormântul lui La Fayette din cimitirul

creatoare, sunt neîncetat invocate pentru a determina, delimita, defini sensul, întotdeauna deschis, al prezentului.

A reaminti că perceperea lumii sociale implică un act de constituire nu implică absolut deloc acceptarea unei teorii intelectualiste a cunoașterii: cea mai mare parte a experienței lumii sociale și a muncii de construcție pe care ea o implică se operează în practică, sub nivelul reprezentării explicite și al exprimării verbale. Mai apropiat de un inconștient de clasă decât de o „conștiință de clasă" în sens marxist, simțul poziției ocupate în spațiul social (ceea ce Goffman numește *„the sense of one's place"*) e cunoașterea practică a structurii sociale în ansamblul său, care se obține prin simțul poziției ocupate în interiorul acestei structuri. Categoriile percepției lumii sociale sunt, în cea mai mare parte a lor, produsul încorporării structurilor obiective ale spațiului social. Drept urmare, ele îi determină pe agenții sociali mai curând să încline să ia lumea socială așa cum e, s-o accepte ca pe ceva de la sine înțeles decât să se răzvrătească împotriva ei, să-i opună posibiluri diferite, dacă nu chiar antagonice: simțul poziției, ca simț a ceea ce poți sau nu poți să-ți „permiți", implică o acceptare tacită a propriei poziții, un simț al limitelor („nu e de nasul nostru") sau, ceea ce e totuna, un simț al distanțelor, care trebuie marcate sau care trebuie menținute, care trebuie respectate ori care trebuie făcute să fie respectate – și asta, desigur, cu atât mai puternic cu cât condițiile de existență sunt mai stricte și principiul realității, impus cu mai mare strictețe (de aici, realismul profund ce caracterizează adeseori viziunea despre lume a dominaților și care, funcționând ca un fel de instinct de conservare constituit social, nu poate să pară conservator decât prin raportare la o reprezentare exterioară, deci normativă, a „interesului obiectiv" al celor pe care el îi ajută să viețuiască sau să supraviețuiască)[6].

Picpus, pentru a exprima recunoștința, în sfârșit întoarsă, a americanilor ajutați de către marele francez (n. tr.).

[6] Acest *simț al realităților* nu implică în nici un caz o *conștiință de clasă* în sens psihosociologic, cel mai puțin ireal care poate fi dat expresiei, adică o *reprezentare explicită* a poziției ocupate în cadrul structurii sociale și a intereselor colective corelative acesteia; și cu atât mai puțin o *teorie a claselor sociale*, adică nu doar un sistem de clasificare întemeiat pe principii explicite și controlate logic, ci și o cunoaștere strictă a mecanismelor răspunzătoare pentru repartizări. În realitate, pentru a termina odată cu metafizica conștientizării [*prise de conscience*] și a conștiinței de clasă, acest soi de *cogito* revoluționar al conștiinței colective a unei

Dacă raporturile de forță obiective tind să se reproducă în viziunile asupra lumii sociale ce contribuie la permanența acestor raporturi e, deci, pentru că principiile structurante ale viziunii despre lume își au rădăcinile în structurile obiective ale lumii sociale, raporturile de forță fiind prezente și în conștiințe sub forma categoriilor percepției acestor raporturi. Dar marja de indeterminare și de vag pe care o presupun obiectele lumii sociale constituie, alături de caracterul practic, prereflexiv și implicit al schemelor de percepție și de apreciere ce le sunt aplicate, punctul arhimedic obiectiv oferit acțiunii propriu-zis politice. Cunoașterea lumii sociale și, mai precis, categoriile care o fac posibilă reprezintă miza prin excelență a luptei politice, luptă inseparabil teoretică și practică pentru puterea de a conserva sau de a transforma lumea socială, conservând sau transformând categoriile de percepție a acestei lumii.

Capacitatea de a face să existe în stare explicită, de a face public, adică obiectivat, vizibil, dicibil, ba chiar oficial, ceea ce, dat fiind că nu avea acces la existența obiectivă și colectivă, rămânea la stadiul de experiență individuală sau serială, de disconfort, de anxietate, de așteptare, de neliniște, reprezintă o extraordinară putere socială, aceea de a crea grupurile creând *simțul comun*, consensul explicit al întregului grup. În fapt, acest travaliu de categorizare, adică de explicitare și de clasificare, se înfăptuiește neîncetat, în fiece moment al existenței curente, cu ocazia luptelor care îi opun pe agenți cu privire la sensul lumii sociale și al poziției lor în această lume, al identității lor sociale, prin toate formele de a vorbi pe cineva de bine sau de rău, de a binecuvânta sau de a blestema ori de a denigra (elogii, felicitări, laude, complimente sau, dimpotrivă, insulte, blamări, critici, acuze, calomnii etc.) Nu e o întâmplare că termenul *katégoresthai*, din care provin categoriile și categoremele noastre, înseamnă „a acuza public".

Devine, atunci, lesne de înțeles de ce una dintre formele elementare ale puterii politice a constat, în multe societăți arhaice, în puterea de a *numi* și de a face ceva să existe prin numire. În Kabylia, de pildă, funcția

---

entități personificate, e de-ajuns să examinezi condițiile economice și sociale care fac posibilă această formă de distanțare față de prezentul practicii pe care o presupun conceperea și formularea unei reprezentări mai mult sau mai puțin elaborate a unui viitor colectiv (e ceea ce am schițat în analiza raporturilor dintre conștiința temporală, în special aptitudinea de calcul economic rațional, și conștiința politică la muncitorii algerieni).

de explicitare și travaliul de producție simbolică pe care poeții îl îndepli-neau, mai ales în situații de criză, când sensul lumii dispare, le conferea acestora funcții politice eminente, aceea de căpetenie de război sau de ambasador[7]. Odată însă cu progresele în diferențierea lumii sociale și cu constituirea de câmpuri relativ autonome, munca de producere și de impunere a sensului se efectuează în și prin luptele din câmpul de producție culturală (în special în interiorul subcâmpului politic); și ea este treaba, interesul specific al producătorilor profesioniști de reprezentări obiectivate ale lumii sociale, sau, mai exact, de metode de obiectivare.

Modul de percepție legitim constituie o miză atât de importantă a luptelor deoarece, pe de o parte, trecerea de la implicit la explicit nu are nimic automat, aceeași experiență a socialului putând fi recunoscută în expresii foarte diferite, și, pe de altă parte, pentru că diferențele obiective cele mai marcate pot fi mascate de diferențe vizibile mai ușor (precum cele care separă, de exemplu, etniile). Dacă e adevărat că în obiectivitate există configurații perceptive – *Gestalten* sociale – și că apropierea condițiilor, deci a dispozițiilor, tinde să se retraducă în legături și regrupări durabile, în unități sociale imediat perceptibile, de tipul unor regiuni sau cartiere distincte din punct de vedere social (cu segregare spațială), ori în ansambluri de agenți dotați cu proprietăți vizibile întru totul asemănătoare, de felul așa-numitelor *Stände*, cert e că nu există diferențe cunoscute și recunoscute social decât pentru un subiect capabil atât să perceapă diferențele, cât și să le recunoască drept

---

[7] În acest caz, producerea sensului comun constă, în cea mai mare parte, în a reinterpreta la nesfârșit tezaurul comun de discursuri sacre (proverbe, dictoane, poeme gnomice etc.), în „a da un sens mai pur cuvintelor tribului“ [Mallarmé, *Mormântul lui Edgar Poe* (n. tr.)]. A-ți apropria cuvintele în care se află depozitat tot ce e recunoscut de către un grup înseamnă a-ți asigura un avantaj considerabil în luptele pentru putere. Acest lucru se vede foarte bine în luptele pentru autoritatea religioasă: cuvântul cel mai prețios este cuvântul sfânt și, așa cum notează Gershom Scholem, tocmai pentru că trebuie să-și reapropieze simbolurile pentru a se face recunoscută este „recuperată“ contestarea mistică de către tradiție. Mize ale luptelor, cuvintele din vocabularul politic conțin polemica în ele însele sub forma *polisemiei*, care este urma utilizărilor antagonice pe cale li le-au dau sau le dau grupuri diferite. Una dintre cele mai universal răspândite strategii ale profesioniștilor puterii simbolice – poeți în societățile arhaice, profeți, oameni politici – constă, astfel, în a trece *sensul comun* de partea sa apropriindu-și cuvintele investite cu valoare de către întregul grup dat fiind că sunt depozitarele credinței sale.

semnificante, interesante, adică pentru un subiect înzestrat cu aptitudinea și cu înclinația de a *face* diferențele considerate drept semnificative în universul social respectiv.

Așa se ajunge ca lumea socială, în special prin intermediul proprietăților și al repartizărilor acestora, să acceadă, în obiectivitatea însăși, la statutul de *sistem simbolic* care, asemenea unui sistem de foneme, se organizează după logica diferenței, a abaterii diferențiale constituită, astfel, în *distincție* semnificantă. Spațiul social și diferențele care se desenează „spontan" în el tind să funcționeze simbolic ca un *spațiu al stilurilor de viață* sau ca un ansamblu de *Stände*, de grupuri caracterizate prin stiluri de viață diferite.

Distincția nu implică neapărat căutarea distincției, așa cum se crede adesea, pe urmele lui Veblen și ale teoriei sale despre *conspicuous consumption*. Orice consum și, în general, orice practică e *conspicuous*, vizibilă, indiferent dacă a fost sau nu împlinită *pentru a fi văzută*; e distinctivă indiferent dacă a fost sau nu inspirată de intenția de a atrage atenția, de a se singulariza (*to make oneself conspicuous*), de a se distinge ori de a acționa cu distincție. Tocmai de aceea, ea este sortită să funcționeze ca *semn distinctiv*, iar atunci când e vorba de o diferență recunoscută, legitimă, aprobată, ca *semn de distincție* (în diferitele înțelesuri ale cuvântului). Cert este însă că, fiind capabili să perceapă ca distincții semnificative diferențele „spontane" pe care categoriile lor de percepție îi determină să le considere pertinente, agenții sociali sunt, totodată, capabili să dubleze în mod intenționat aceste diferențe spontane de stil de viață cu ceea ce Weber numește „stilizarea vieții" (*Stilisierung des Lebens*). Căutarea distincției – care poate fi marcată prin modurile de a vorbi ori prin refuzul mezalianței – produce separații menite a fi percepute sau, mai mult, cunoscute și recunoscute ca diferențe legitime, adică, de cele mai multe ori, ca diferențe de natură (în franceză se vorbește de distincție naturală).

În înțelesul uzual al termenului, distincția este diferența înscrisă în însăși structura spațiului social atunci când e percepută conform unor categorii în acord cu această structură; iar *Stand*-ul weberian, pe care ne place să-l opunem clasei marxiste, e clasa construită printr-o decupare adecvată a spațiului social atunci când e percepută conform unor categorii derivate din însăși structura acelui spațiu. Capitalul simbolic – alt nume al distincției – nu este altceva decât capitalul, indiferent de specie, atunci când e perceput de către un agent înzestrat cu categorii de percepție rezultate din încorporarea structurii repartizării lui, adică atunci când e cunoscut și recunoscut ca fiind ceva de la sine înțeles. Distincțiile, ca transfigurări simbolice ale diferențelor de fapt, și în general

rangurile, ordinele, gradele și toate celelalte ierarhii simbolice, sunt produsul aplicării unor scheme de construcție care, precum perechile de adjective folosite pentru a enunța cele mai multe judecăți sociale, sunt produsul încorporării structurilor la care ele se aplică, iar recunoașterea celei mai depline legitimități nu este altceva decât perceperea lumii de zi cu zi ca pe ceva de la sine înțeles, percepție ce rezultă din coincidența aproape perfectă dintre structurile obiective și structurile încorporate.

Așadar, capitalul simbolic merge la capitalul simbolic, autonomia reală a câmpului de producție simbolic neîmpiedicând ca el să rămână dominat, în funcționarea sa, de constrângerile care domină câmpul social, și ca raporturile de forță obiective să tindă să se reproducă în raporturile de forță simbolice, în viziunile asupra lumii sociale care contribuie la a asigura permanentizarea acestor raporturi de forță. În lupta pentru impunerea viziunii legitime asupra lumii sociale, în care știința însăși este inevitabil angajată, agenții dețin o putere proporțională cu capitalul lor simbolic, adică cu recunoașterea pe care o primesc din partea unui grup. Autoritatea care instituie eficacitatea performativă a discursului asupra lumii sociale, forța simbolică a viziunilor și a previziunilor care urmăresc să impună anumite principii de viziune și de diviziune ale acestei lumi, este un *percipi*, o ființă cunoscută și recunoscută (*nobilis*), care permite impunerea unui *percipere*. Și tocmai cele mai *vizibile* din punctul de vedere al categoriilor de percepție în vigoare sunt cel mai bine plasate pentru a schimba viziunea, schimbând categoriile. Dar și, cu infime excepții, cel mai puțin înclinate s-o facă.

Ordinea simbolică și puterea de numire

În lupta simbolică pentru producerea sensului [și a simțului] comun sau, mai exact, pentru monopolul asupra *numirii* legitime ca impunere oficială – adică explicită și publică – a viziunii legitime asupra lumii sociale, agenții pun la bătaie capitalul simbolic pe care l-au dobândit în luptele anterioare, în special întreaga putere pe care o dețin asupra taxonomiilor instituite, înscrise în conștiințe și în obiectivitate, precum titlurile. Astfel, toate strategiile simbolice prin care agenții țintesc să-și impună propria viziune cu privire la diviziunile lumii sociale și la propria lor poziție în această lume se pot situa între două extreme: *insulta, idios logos* prin care un simplu particular încearcă să-și impună punctul de vedere asumându-și riscul reciprocității, și *numirea oficială*, act de

impunere simbolică având de partea ei întreaga forță a colectivului, a consensului, a sensului comun, dat fiind că e operată de către un mandatar al statului deținător al *monopolului violenței simbolice legitime*. De o parte, universul perspectivelor particulare, al agenților singulari care, pornind de la punctul lor de vedere particular, de la poziția lor particulară, produc numiri – ale lor înșiși și ale celorlalți – particulare și interesate (supranume, porecle, insulte și, la limită, acuze, calomnii etc.), cu atât mai incapabile să se facă recunoscute, deci să exercite un efect propriu-zis simbolic, cu cât autorii lor sunt mai puțin *autorizați*, cu titlu personal (*auctoritas*) sau instituțional (delegare), și mai direct interesați să-și facă recunoscut punctul de vedere pe care se străduiesc să-l impună[8]. De cealaltă parte, punctul de vedere autorizat al unui agent autorizat, cu titlu personal, precum un mare critic, un prefațator prestigios ori un autor consacrat („*Acuz!*[*]"), și, mai ales, punctul de vedere legitim al purtătorului de cuvânt autorizat, al mandatarului statului, „planul geometral al tuturor perspectivelor" (cum spune Leibniz), numirea oficială sau *titlul* care, asemenea titlului școlar, e valabil pe toate piețele și care, ca definiție oficială a identității oficiale, îi scoate pe cei ce-l dețin din lupta simbolică a tuturor împotriva tuturor, oferind asupra agenților sociali perspectiva autorizată, recunoscută de toți, universală. Statul, care produce clasificările și clasamentele oficiale, este, într-o anumită măsură,

---

[8] Așa cum foarte bine a arătat Leo Spitzer referitor la *Don Quijote*, în care același personaj este înzestrat cu mai multe nume, polionomasia, adică pluralitatea de nume, supranume, porecle atribuite aceluiași agent sau aceleiași instituții constituie, alături de polisemia cuvintelor sau a expresiilor care desemnează valorile fundamentale ale grupurilor, urma vizibilă a luptelor pentru puterea de a numi care se poartă în interiorul tuturor universurilor sociale (cf. L. Spitzer, „Perspectivism in Don Quijote", in *Linguistics and Literary History*, Russel and Russel, New York, 1948).

[*] *J'accuse!* a fost o scrisoare deschisă publicată la 13 ianuarie 1898 în ziarul *L'Aurore* de către Émile Zola. În ea, guvernul Franței era acuzat de antisemitism și de încarcerarea ilegală a lui Alfred Dreyfus, un ofițer francez condamnat la închisoare pe viață pentru spionaj. Tipărită pe prima pagină a ziarului, scrisoarea a provocat un scandal public în Franța și peste hotare. Zola a fost acuzat și găsit vinovat de calomnie la 23 februarie 1898. Pentru a evita încarcerarea, s-a exilat temporar în Anglia, de unde s-a întors în iunie 1899. *J'accuse!* a devenit o expresie generică a indignării și a acuzării unei persoane puternice și un model pentru utilizarea capitalului de notorietate al unui intelectual public în chestiuni de justiție și de morală (n. tr.).

Tribunalul Suprem despre care vorbea Kafka atunci când îl făcea pe Block să spună, referindu-se la avocat și la pretenția acestuia de a fi considerat unul dintre „avocații cei mari": „Oricine poate să spună că e «mare» dacă așa are chef, dar în cazul de față uzajul judiciar e cel care decide[9]". Adevărul e că analiza științifică nu are de ales între perspectivism și ceea ce se impune să numim absolutism: într-adevăr, adevărul lumii sociale constituie miza unei lupte între agenți extrem de inegal înarmați pentru accederea la viziunea și la previziunea absolute, adică autoverificatoare.

Am putea să analizăm din această perspectivă funcționarea Institutului de Statistică și Studii Economice *Institut national de la statistique et des études économiques*], institut de stat care, dat fiind că produce taxonomii oficiale investite cu o valoare cvasijuridică, în special în relațiile dintre angajatori și angajați – este vorba de valoarea titlului capabil să confere drepturi independente de activitatea productivă efectiv exercitată –, tinde să fixeze ierarhiile și, în felul acesta, să sancționeze și să consfințească un raport de forță între agenți în legătură cu denumile profesiunilor și ale meseriilor, componentă esențială a identității sociale[10]. Gestionarea numelor este unul dintre instrumentele de gestionare a rarității materiale, iar numele de grupuri, îndeosebi de grupuri profesionale, înregistrează un stadiu al luptelor și al negocierilor în legătură cu desemnările oficiale și cu avantajele materiale și simbolice asociate acestora. Numele profesiunii cu care sunt înzestrați agenții – titlul dat – e una dintre retribuțiile pozitive sau negative (la fel ca salariul) în calitatea ei de *marcă distinctivă* (emblemă sau stigmat) a cărei *valoare* e dată de poziția ocupată într-un sistem de titluri organizat ierarhic, contribuind, în felul acesta, la determinarea pozițiilor relative între agenți și grupuri. Drept urmare, agenții recurg la strategii practice sau simbolice ce urmăresc maximizarea profitului simbolic al numirii: de exemplu, ei pot să renunțe la gratificațiile economice asigurate de un anumit

---

[9] F. Kafka, *Procesul*, traducere de Gellu Naum, reed. RAO, București, 1994, p. 153.

[10] Dicționarul de meserii este forma desăvârșită a neutralismului social care anulează diferențele constitutive ale spațiului social tratând uniform toate pozițiile ca *profesiuni*, cu prețul unei permanente schimbări a punctului de vedere definițional (titluri, natura activității etc.): atunci când anglo-saxonii îi numesc pe medici *professionals*, ei evidențiază faptul că acești agenți se definesc prin profesia lor, care pentru ei e un *atribut esențial*; din contră, ciocănarul de vagoane nu este decât în foarte mică măsură definit prin acest atribut, care nu-l desemnează decât ca ocupantul unui post de lucru; cât despre profesorul agregat, acesta se definește, asemenea ciocănarului de vagoane, printr-o sarcină, printr-o activitate, dar și printr-un titlu, asemenea medicului.

post pentru a ocupa o poziție mai slab retribuită, dar căreia îi este atribuită o denumire mai prestigioasă, sau să se orienteze spre poziții a căror desemnare e mai puțin puțin precisă, scăpând astfel de efectele de devalorizare simbolică; la fel, în enunțarea identității personale, ei pot să-și decerneze un nume care să-i includă într-o clasă suficient de vastă încât să conțină și agenți ocupanți ai unor poziții superioare poziției lor, asemenea învățătorului care își spune cadru didactic [*enseignant*]. În general însă, ei pot să aleagă întotdeauna între mai multe denumiri, putând să se joace cu incertitudinile și cu efectele de vag legate de pluralitatea perspectivelor pentru a încerca să scape de verdictul taxonomiei oficiale.

Nicăieri însă logica numirii nu e mai evidentă ca în cazul *titlului* – nobiliar, școlar, profesional –, capital simbolic garantat din punct de vedere social, ba chiar juridic. Nobilul nu este doar cineva cunoscut, celebru, și chiar cunoscut în bine, prestigios, pe scurt *nobilis*, ci cineva recunoscut de către o instanță *oficială*, „universală", altfel spus cunoscut și recunoscut de toată lumea. Titlul profesional sau școlar este un fel de regulă juridică de percepție socială, un a-fi-perceput garantat ca un drept. Este un capital simbolic instituționalizat, legal (și nu doar legitim). Din ce în ce mai indisociabil de titlul școlar, întrucât sistemul școlar tinde să reprezinte garanția ultimă și unică a tuturor titlurilor profesionale, el are o valoare în el însuși și, chiar dacă e vorba de un substantiv comun, funcționează asemenea unui nume mare (nume de mare familie sau nume propriu), aducând tot felul de profituri simbolice (și de bunuri care nu pot fi dobândite direct cu bani)[11]. Tocmai raritatea simbolică a titlului în spațiul denumirilor de profesiuni e cea care tinde să comande retribuirea profesiunii (nu relația dintre oferta și cererea unei anumite forme de muncă): rezultă că retribuirea titlului tinde să se autonomizeze față de retribuirea muncii. Astfel, aceeași muncă poate primi remunerări diferite în funcție de titlul celui care o efectuează (de ex., titular/interimar, titular/suplinitor etc.); titlul fiind prin el însuși (la fel ca limba) o *instituție* mai durabilă decât caracteristicile intrinseci ale muncii, retribuirea titlului se poate menține în ciuda modificărilor muncii și ale valorii ei relative: nu valoarea relativă a muncii determină

[11] Intrarea într-o profesiune dotată cu un titlu e subordonată din ce în ce mai strict deținerii unui titlu școlar, iar între titlurile școlare și retribuția profesională relația e foarte strânsă, spre deosebire de ceea ce se observă în cazul meseriilor fără titluri, în care agenți care fac aceeași muncă pot avea titluri școlare foarte diferite.

valoarea numelui, ci valoarea instituționalizată a titlului servește drept instrument ce permite apărarea și menținerea valorii muncii[12].

Ceea ce înseamnă că nu se poate realiza o știință a clasificărilor fără a se realiza o știință a luptelor dintre clasificări și fără a ține seama de poziția pe care o ocupă în această luptă pentru puterea de cunoaștere, pentru puterea prin cunoaștere, pentru monopolul asupra violenței simbolice legitime, fiecare dintre agenții sau grupurile de agenți angajați în ea, indiferent dacă e vorba de simpli particulari, sortiți hazardului luptei simbolice de zi cu zi, ori de profesioniști autorizați (și cu normă întreagă), printre care și toți cei care vorbesc ori scriu despre clasele sociale și care se disting după cum clasificările lor implică mai mult sau mai puțin statul, deținătorul monopolului *numirii oficiale*, al bunei clasificări, al ordinii celei bune.

Dacă structura câmpului social se definește, în fiecare moment, prin structura repartizării capitalului și a profiturilor caracteristice diferitelor câmpuri particulare, cert e că, în interiorul fiecăruia dintre aceste spații de joc, definiția mizelor și a atuurilor poate fi pusă în joc. Fiecare câmp e terenul unei lupte mai mult sau mai puțin declarate pentru definirea principiilor legitime de diviziune a câmpului. Problema legitimității apare din însăși posibilitatea acestei puneri la îndoială, a acestei rupturi față de doxa care acceptă ordinea ordinară, curentă, ca pe ceva de la sine înțeles. Cu toate acestea, forța simbolică a părților angajate în această luptă nu este niciodată total independentă de poziția ocupată în joc, chiar dacă puterea propriu-zis simbolică de numire constituie o forță relativ autonomă față de celelalte forme de forță socială. Constrângerile necesității înscrise în însăși structura diferitelor câmpuri continuă să apese asupra luptelor simbolice ce urmăresc să conserve sau să transforme această structură: lumea socială este, în mare parte, ceva pe care agenții îl fac, clipă de clipă; dar ei nu au șanse să desfacă sau să refacă acest ceva decât pe baza unei cunoașteri realiste a ceea ce este el și a ceea ce ei pot asupra lui în funcție de poziția pe care o ocupă în el.

Pe scurt, munca științifică încearcă să stabilească o cunoaștere adecvată atât a spațiului relațiilor obiective dintre diferitele poziții

---

[12] Deținătorii unui același titlu tind să se constituie într-un grup și să se doteze cu organisme permanente (ordinul medicilor, asociațiile foștilor elevi etc.) menite să asigure coeziunea grupului (adunări periodice etc.) și să-i promoveze interesele materiale și simbolice.

constitutive ale câmpului, cât și a relațiilor necesare care se stabilesc – prin intermediul habitusului ocupanților lor – între aceste poziții și luările de poziție corespondente, adică între punctele ocupate în interiorul acestui spațiu și punctele de vedere asupra spațiului însuși, care fac parte din realitate și participă la devenirea acestui spațiu. Altfel spus, delimitarea obiectivă a unor clase construite, adică a unor *regiuni* ale spațiului construit al pozițiilor, ne permite să înțelegem principiul și eficacitatea strategiilor de clasificare prin intermediul cărora agenții urmăresc să conserve sau să modifice acest spațiu, în primul rând constituirea de grupuri organizate pentru a asigura apărarea intereselor membrilor lor.

Analiza luptei clasificărilor scoate la lumină ambiția politică ce urmează ambiția gnoseologică de a produce clasificarea cea bună: ambiție care îl definește la propriu pe *rex*, cel căruia îi revine, conform lui Benveniste, dreptul de *regere fines* și de *regere sacra*, de a trasa prin cuvânt granițele dintre grupuri, dar și dintre sacru și profan, bine și rău, vulgar și distins. Dacă nu vrea să facă din știința socială un mod de a continua politica prin alte mijloace, savantul trebuie să-și ia ca obiect intenția de a-i repartiza pe ceilalți în clase, spunându-le ce sunt și ce trebuie să fie (tocmai în asta constând întreaga ambiguitate a previziunii); el trebuie să analizeze, pentru a o renega, ambiția unei viziuni creatoare a lumii, acel soi de *intuitus originarius* care ar face lucrurile să existe conform viziunii sale (iar în asta constă întreaga ambiguitate a clasei marxiste, care pune deopotrivă pe a fi și datoria de a fi). El trebuie să obiectiveze ambiția de a obiectiva, de a clasifica din afară, în mod obiectiv, niște agenți care se luptă pentru a clasifica și pentru a se clasifica. Dacă i se întâmplă să clasifice – operând, pentru nevoile analizei statistice, decupaje în spațiul continuu al pozițiilor sociale –, o face tocmai pentru a putea să obiectiveze *toate* formele de obiectivare, de la insulta singulară până la numirea oficială, neomițând pretenția, caracteristică științei în definția ei pozitivistă și birocratică, de a arbitra aceste lupte în numele „neutralității axiologice". Puterea simbolică a agenților, ca putere de a face să se vadă – *theorein* – și de a face să se creadă, de a produce și de a impune clasificarea legitimă sau legală, depinde într-adevăr, așa cum ne reamintește cazul lui *rex*, de poziția ocupată în spațiu (și în clasificările înscrise potențial în acesta). A obiectiva obiectivarea înseamnă însă, înainte de toate, a obiectiva câmpul de producere a reprezentărilor obiectivate ale lumii sociale, în special a taxonomiilor legiferante, pe scurt, câmpul de

producție culturală sau ideologică, joc în care savantul însuși se află prins, asemenea tuturor celor care dezbat cu privire la clasele sociale.

Câmpul politic și efectul omologiilor

Tocmai asupra câmpului de lupte simbolice, în care profesioniștii reprezentării, în toate sensurile acestui cuvânt, se opun unii altora referitor la un alt câmp de lupte simbolice, trebuie să ne concentrăm atenția dacă vrem să înțelegem, fără a face concesii mitologiei conștientizării [*prise de conscience*], trecerea de la simțul practic al poziției ocupate, *disponibil în el însuși pentru diferite explicitări*, la manifestări propriu-zis politice. Cei care ocupă pozițiile dominate în spațiul social se află situați pe poziții dominate și în câmpul de producție simbolică și nu se știe de unde ar putea să le provină instrumentele de producție simbolică necesare pentru a-și exprima propriul punct de vedere asupra socialului, dacă logica proprie câmpului de producție culturală și interesele legitime ce apar aici n-ar avea ca efect să încline o parte a profesioniștilor angajați în acest câmp să le ofere dominaților, în baza unei omologii de poziție, instrumentele necesare unei rupturi de reprezentările produse în complicitatea nemijlocită dintre structurile sociale și structurile mentale, tinzând să asigure reproducerea neîntreruptă a repartizării capitalului simbolic. Fenomenul pe care tradiția marxistă îl desemnează ca fiind acela al „conștiinței din exterior", altfel spus contribuția pe care anumiți intelectuali o aduc producției și difuzării, în special către dominați, a unei viziuni a lumii sociale în ruptură cu viziunea dominantă, nu poate fi înțeles sociologic decât dacă ținem seama de omologia dintre poziția dominată a producătorilor de bunuri culturale în câmpul puterii (ori în diviziunea muncii de dominare) și poziția în spațiul social a agenților cei mai deposedați de mijloace economice și culturale de producție. Elaborarea modelului spațiului social ce susține această analiză presupune, însă, o ruptură tranșantă de reprezentarea unidimensională și unilineară a lumii sociale ce subîntinde viziunea dualistă conform căreia universul opozițiilor constitutive ale structurii sociale s-ar reduce la opoziția dintre proprietarii mijloacelor de producție și vânzătorii de forță de muncă.

Insuficiențele teoriei marxiste a claselor, în special incapacitatea ei de a da seamă de ansamblul diferențelor obiectiv atestate, rezultă din faptul că, reducând lumea socială exclusiv la câmpul economic, ea se

condamnă la a defini poziția socială doar prin referire la poziția ocupată în relațiile de producție economică, ignorând în felul acesta pozițiile ocupate în diferitele câmpuri și subcâmpuri, în special în relațiile de producție culturală, ca și toate opozițiile ce structurează câmpul social și care sunt ireductibile la opoziția dintre proprietarii și ne-proprietarii mijloacelor de producție economică; teoria marxistă își oferă, astfel, o lume socială unidimensională, organizată exclusiv în jurul opoziției dintre două blocuri (o problemă majoră devenind *limitele* dintre aceste blocuri, cu toate aspectele anexe, etern dezbătute, despre aristocrația muncitorească, „îmburghezirea" clasei muncitoare etc.). În realitate, spațiul social este un spațiu multidimensional, un ansamblu deschis de câmpuri relativ autonome, adică mai mult sau mai puțin puternic și direct subordonate, în funcționarea și transformările lor, câmpului de producție economică: înăuntrul fiecăruia dintre aceste sub-spații, ocupanții pozițiilor dominante și ocupanții pozițiilor dominate se află neîncetat angajați în lupte de diferite forme (fără ca prin asta să se constituie neapărat în grupuri antagonice).

Cel mai important însă, din punctul de vedere al problemei ruperii cercului reproducerii simbolice, este faptul că, pe baza omologiilor de poziție din interiorul unor câmpuri diferite (și a ceea ce este invariant, ba chiar universal, în relația dintre dominant și dominat), se pot instaura *alianțe* mai mult sau mai puțin durabile, întemeiate întotdeauna pe o neînțelegere mai mult sau mai puțin conștientă. Omologia de poziție dintre intelectuali și muncitorii industriali – cei dintâi ocupând în câmpul puterii, adică în raport cu patronii industriei și ai comerțului, poziții omoloage celor ocupate de muncitorii industriali în spațiul social luat în ansamblul său – se află la originea unei alianțe ambigue, în care producătorii culturali, dominați printre dominanți, le oferă dominaților, cu prețul unui soi de deturnare a capitalului cultural acumulat, mijloacele ca aceștia să-și constituie în mod obiectiv propria viziune asupra lumii și reprezentarea propriilor interese într-o teorie explicită și în niște instrumente de reprezentare instituționalizate – organizații sindicale, partide, tehnologii sociale de mobilizare și de manifestare etc.[13].

---

[13] Cea mai desăvârșită ilustrare a acestei analize poate fi găsită, grație superbelor lucrări ale lui Robert Darnton, în istoria revoluției culturale pe care dominații din interiorul câmpului cultural aflat în curs de constituire (Brissot, Mercier, Desmoulins, Hébert, Marat și atâția alții) au săvârșit-o în interiorul

Trebuie însă evitat să tratăm omologia de poziție, asemănare în diferență, ca pe o identitate de condiție (așa cum face, de pildă, ideologia celor „trei P" – patron, părinte, profesor –, dezvoltată de către mișcarea stângistă în anii '68). Fără îndoială că aceeași structură – înțeleasă ca *invariant* al formelor diferitelor repartizări – poate fi regăsită în diferite câmpuri, ceea ce explică fecunditatea gândirii analogice în sociologie; totuși, originea diferențierii este de fiecare dată alta, la fel ca mizele și natura interesului, așadar la fel ca *economia* practicilor. Prin urmare, e important să stabilim o justă ierarhizare a principiilor de ierarhizare, adică a speciilor de capital. Cunoașterea ierarhiei principiilor de diviziune ne permite să definim limitele între care operează principiile subordonate și, în consecință, limitele similitudinilor ținând de omologie; raporturile celorlalte câmpuri cu câmpul de producție economică sunt în același timp raporturi de omologie structurală și raporturi de dependență cauzală, forma determinărilor cauzale fiind definită de relațiile structurale, iar forța dominației fiind cu atât mai mare cu cât raporturile prin care ea se exercită sunt mai apropiate de relațiile de producție economică.

Ar trebui să analizăm interesele specifice pe care mandatarii le datorează poziției ocupate în câmpul politic și în subcâmpul partidului ori al sindicatului, arătând toate efectele „teoretice" pe care ele le determină. Nenumărate discuții savante în jurul „claselor sociale" (mă gândesc, de pildă, la problema „aristocrației muncitorești" sau a „cadrelor") nu fac decât să reia întrebările practice care li se impun responsabililor politici: confruntați permanent cu imperativele practice (de multe ori contradictorii) generate de însăși logica luptei din câmpul politic – precum necesitatea de a-și dovedi reprezentativitatea ori grija de a mobiliza cel mai mare număr posibil de voturi ori de mandate afirmând, în același timp, ireductibilitatea propriului proiect la cele ale celorlalți mandatari – și fiind astfel

---

mișcării revoluționare (distrugerea academiilor, împrăștierea saloanelor, suprimarea pensiilor, abolirea privilegiilor) și care, aflându-și originea în statutul de „paria culturali", s-a îndreptat cu precădere împotriva fundamentelor simbolice ale puterii, contribuind, prin „politico-pornografie" și manifeste voit scatologice, la munca de „delegitimare" care constituie, fără doar și poate, una dintre dimensiunile fundamentale ale radicalismului revoluționar (cf. R. Darnton, „The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-revolutionary France", *Past and Present* (51), 1971, pp. 81-115 – trad. in *Bohème littéraire et révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle*, Gallimard-Le Seuil, Paris, 1983, pp. 7-41; despre cazul exemplar al lui Marat, despre care deseori se uită că a fost și, sau mai întâi, un fizician mediocru, se poate consulta și C.C. Gillispie, *Science and Polity in France at the End of the Old Régime*, Princeton University Press, 1980, pp. 290-330).

condamnați să pună problema lumii sociale în logica tipic substanțialistă a granițelor dintre grupuri și a volumului grupului mobilizabil, aceștia pot încerca să rezolve problema cu care ajunge să se confrunte orice grup preocupat să-și cunoască și să-și facă recunoscută forța, altfel spus existența, recugând la concepte cu geometrie variabilă precum cele de „clasă muncitoare", „popor" ori „muncitori". S-ar observa astfel că efectul intereselor specifice asociate poziției ocupate în câmp și în concurența pentru impunerea anumitor viziuni asupra lumii sociale îi înclină pe teoreticieni și pe purtătorii de cuvânt profesioniști, adică pe toți cei numiți *activiști* [*permanents*] în limbajul comun, să realizeze produse diferențiate, distinctive, care, ca urmare a omologiei dintre câmpul producătorilor profesioniști și câmpul consumatorilor de opinii, sunt aproape automat ajustate la diferitele forme de cerere – aceasta definindu-se, în acest caz mai mult ca oricând, ca o cerere de diferențe, de opoziție, la a căror producere ei contribuie, permițându-i astfel să-și găsească o expresie. Structura câmpului politic, adică relația obiectivă cu ocupanții celorlalte poziții relația cu luările de poziție concurente pe care aceștia le propun, este cea care, la fel ca relația directă cu mandanții, determină luările de poziție, adică oferta de produse politice. Ca urmare a faptului că interesele angajate nemijlocit în lupta pentru monopolul asupra expresiei legitime a adevărului lumii sociale tind să fie echivalentul specific al intereselor ocupanților pozițiilor omoloage din câmpul social, discursurile politice sunt afectate de un fel de duplicitate structurală: destinate, aparent, mandanților, ele sunt orientate, în realitate, spre concurenții din interiorul câmpului.

Luările de poziție politice la un moment dat (de exemplu, rezultatele electorale) sunt, astfel, produsul întâlnirii dintre o ofertă politică de opinii politice obiectivate (programe, platforme ale partidelor, declarații etc.), legată de întreaga istorie anterioară a câmpului de producție, și o cerere politică, și ea legată de istoria raporturilor dintre ofertă și cerere. Corelația dintre luările de poziție într-o problemă politică sau alta și pozițiile din spațiul social nu poate fi înțeleasă complet decât observând că toate clasificările folosite de către votanți pentru a-și efectua alegerea (dreapta/stânga, de pildă) sunt produsul tuturor luptelor anterioare și că la fel se întâmplă și în cazul clasificărilor folosite de către analist pentru opinii, dar și pentru agenții care le exprimă. Întreaga istorie a câmpului social se află prezentă, în fiecare moment, în forme materializate – în instituții precum „permanențele" [*les permanences*], adică posturile

ocupate de activiștii din partide sau sindicate – și în forme încorporate – în dispozițiile agenților care fac să funcționeze aceste instituții sau care le combat (cu efectele de histerezis legate de fidelități). Toate formele de identitate colectivă recunoscută – „clasa muncitoare" sau CGT-ul, „meșteșugarii", „cadrele" sau „agregații" etc. – sunt produsul unei îndelungate și lente elaborări colective: fără a fi total artificial, altfel întreprinderea de constituire n-ar fi reușit, fiecare dintre aceste corpuri de reprezentare care fac să existe corpuri reprezentate înzestrate cu o identitate socială cunoscută și recunoscută există printr-un întreg ansamblu de instituții care sunt invenții istorice: o siglă – *sigillum authenticum*, cum spuneam canoniștii –, un sigiliu sau o ștampilă, un birou și un secretariat dotat cu monopolul semnăturii și al *plena potentia agendi et loquendi* etc. Fiind un produs al luptelor purtate atât în interiorul câmpului politic, cât și în afara lui, în special pentru puterea asupra statului, această reprezentare își datorează caracteristicile specifice istoriei particulare a unui câmp politic și a unui stat particular (ceea ce explică, între altele, diferențele ce separă reprezentările diviziunilor sociale, deci ale grupurilor reprezentate, de la o țară la alta). Pentru a evita să fim induși în eroare de efectele muncii de *naturalizare* pe care orice grup tinde s-o producă pentru a se legitima, trebuie, prin urmare, să reconstruim, pentru fiece caz în parte, *travaliul istoric* al cărui produs sunt diviziunile sociale și viziunea socială asupra acestor diviziuni. Poziția socială adecvat definită oferă cea mai bună previziune a practicilor și a reprezentărilor; dar pentru a evita să-i atribuim lucrului căruia odinioară i se spunea *stare socială* [*état*], identității sociale (azi din ce în ce mai mult identificată cu identitatea profesională), locul ființei din vechea metafizică, adică funcția unei esențe din care ar decurge toate aspectele existenței istorice – conform formulei *operatio sequitur esse* –, trebuie reamintit cât se poate de clar că acest *status*, la fel ca habitusul care apare în el, sunt produse ale istoriei, susceptibile a fi transformate, mai mult sau mai puțin dificil, de către istorie.

Clasa ca reprezentare și voință

Dar pentru a stabili cum se constituie și cum se instituie puterea de constituire și de instituire pe care o deține purtătorul de cuvânt autorizat – șeful de partid sau de sindicat, de exemplu –, nu e suficient să dai seamă de interesele specifice ale teoreticienilor ori ale purtătorilor de

cuvânt și de afinitățile structurale care îi leagă de mandanții lor; mai trebuie și să analizezi logica procesului de instituire, perceput și descris îndeobște ca un proces de delegare prin care mandatarul primește din partea grupului puterea de a crea grupul. Îi putem urma aici, transpunându-le analizele, pe istoricii dreptului (Kantorowicz, Post etc.), atunci când aceștia descriu misterul ministerului – conform jocului cu cuvintele *mysterium* și *ministerium*, atât de drag canoniștilor. Misterul procesului de transsubstanțiere prin care purtătorul de cuvânt devine grupul pe care-l exprimă nu poate fi pătruns decât printr-o analiză istorică a genezei și a funcționării *reprezentării*, prin intermediul căreia reprezentantul creează grupul care-l creează: purtătorul de cuvânt înzestrat cu deplina putere de a vorbi și de a acționa în numele grupului, în primul rând asupra grupului însuși prin magia cuvântului de ordine, e substitutul grupului care nu există decât prin această procură; personificare a unei persoane fictive, a unei ficțiuni sociale, el îi scoate pe cei pe care pretinde că-i reprezintă din starea de indivizi separați, permițându-le să acționeze și să vorbească, prin intermediul lui, ca un singur om. În schimb, el primește dreptul de a trece drept grupul însuși, de a se exprima și de a acționa ca și cum ar fi grupul care s-a făcut om: „*Status est magistratus*", „*l'État c'est moi*" [Statul sunt eu], „Sindicatul consideră că..." etc.

Misterul ministerului e unul dintre cazurile de magie socială în care un lucru sau o persoană devine altceva decât e, un om (ministru, episcop, delegat, deputat, secretar general etc.) putând să se identifice și să fie identificat cu un ansamblu de oameni (Poporul, Muncitorii etc.) sau cu o entitate socială (Națiunea, Statul, Biserica, Partidul). Misterului ministerului atingea apogeul atunci când grupul nu poate să existe decât prin delegarea către un purtător de cuvânt care îl va face să existe vorbind pentru el, adică în favoarea și în locul lui. Cercul, atunci, e perfect: grupul este creat de către cel care vorbește în numele lui, apărând, astfel, ca sursa puterii pe care o exercită asupra celor care sunt, de fapt, adevărata ei sursă. Această relație circulară e rădăcina iluziei carismatice în virtutea căreia purtătorul de cuvânt apare, inclusiv în proprii ochi, drept *causa sui*. Alienarea politică își are originea în faptul că agenții izolați – cu atât mai mult cu cât sunt mai nedotați simbolic – nu pot să se constituie ca grup, altfel spus ca forță capabilă să se facă auzită în câmpul politic, decât deposedându-se în beneficiul unui aparat; cu alte cuvinte, în faptul că, pentru a scăpa de deposedarea politică,

întotdeauna trebuie să riști deposedarea politică. Fetișismul, după Marx, e ceea ce se întâmplă atunci când niște „închipuiri ale minții omului par a avea viață proprie"; fetișismul politic rezidă tocmai în faptul că valoarea personajului ipostaziat, această plăsmuire a minții omului, apare ca o carismă, misterioasă proprietate obiectivă a persoanei, farmec insesizabil, mister inefabil. Ministrul, ministrant al cultului sau ministru al statului, se află într-un raport de metonimie cu grupul; parte a grupului, el funcționează ca semn în locul întregului grup. El este cel care, ca substitut în totalitate real al unei ființe în totalitate simbolice, încurajează o „eroare categorială", cum ar spune Ryle, destul de asemănătoare cu cea a copilului care, după ce i-a văzut defilând pe soldații care compun regimentul, întreabă unde e regimentul: prin simpla sa existență vizibilă, el constituie pura diversitate serială a indivizilor separați într-o persoană morală, *collectio personarum plurium* într-o *corporatio*, într-un corp constituit, putând chiar, prin efectul mobilizării și al manifestării, s-o facă să apară ca un agent social.

Politica e locul prin excelență al eficacității simbolice, acțiune ce se exercită prin semne capabile să producă lucruri sociale, în special grupuri. Grație celui mai vechi dintre efectele metafizice legate de existența unui simbolism, acela care ne permite să considerăm că există tot ce poate fi *semnificat* (Dumnezeu sau neființa), reprezentarea politică produce și reproduce clipă de clipă o formă derivată a argumentului regelui chel al Franței, atât de drag logicienilor: orice enunț predicativ ce are ca subiect „clasa muncitoare" disimulează un enunț existențial (*există* o clasă muncitoare). În general, toate enunțurile ce au ca subiect un colectiv – Popor, Clasă, Universitate, Școală, Stat – presupune ca rezolvată problema existenței grupului în cauză, ascunzând acel soi de „fals metafizic în acte" care a putut fi denunțat în cazul argumentului ontologic. Purtătorul de cuvânt e cel care, vorbind despre un grup, vorbind în locul unui grup, postulează, în ascuns, pe sub mână, existența ca atare a grupului respectiv, instituind acest grup prin operațiunea magică inerentă oricărui act de numire. Iată de ce se impune să procedăm la o critică a rațiunii politice, intrinsec înclinată spre abuzuri de limbaj care sunt niște abuzuri de putere, dacă vrem să punem problema cu care ar trebui să înceapă orice sociologie, aceea a existenței și a modului de existență a colectivelor.

Clasa există în măsura – și doar în măsura – în care niște mandatari înzestrați cu *plena potentia agendi* pot fi și se pot simți autorizați să

vorbească în *numele* ei – conform ecuației: Partidul e clasa muncitoare sau clasa muncitoare e Partidul, formulă ce reproduce ecuația canoniștilor, Biserica este Papa (sau Episcopii), Papa (sau Episcopii) înseamnă Biserica –, făcând-o astfel să existe ca forță reală în câmpul politic. Modul de existență a ceea ce se numește azi, în multe societăți (evident, cu variațiuni), „clasa muncitoare" este cu totul paradoxal: e vorba de un fel de *existență în gândire*, de o existență în gândirea unei bune părți a ceea ce taxonomiile desemnează ca muncitori, dar și în gândirea ocupanților pozițiilor celor mai îndepărtate de aceștia în spațiul social; această existență aproape universal recunoscută se sprijină, ea însăși, pe existența unei *clase muncitoare în reprezentare*, adică pe existența unor aparate politice și sindicale și a unor purtători de cuvânt permanenți, interesați vital să creadă că ea există și să-i facă să creadă acest lucru atât pe cei ce se includ în ea, cât și pe cei ce se exlud din ea, și care sunt capabili să *facă să vorbească* „clasa muncitoare", și încă într-un singur glas, să o evoce așa cum se evocă spiritele, să o invoce așa cum sunt invocați zeii sau sfinții protectori și chiar s-o exhibe simbolic prin *manifestație* [*manifestation*], acel soi de desfășurare teatrală a clasei sub formă de reprezentare, având, de o parte, corpul reprezentanților permanenți și toată simbolistica constitutivă a existenței sale (sigle, embleme, insigne) și, de cealaltă parte, fracțiunea cea mai convinsă a credincioșilor, care, prin însăși prezența lor, le permit reprezentanților să ofere reprezentația reprezentativității lor. Această clasă muncitoare ca „voință și reprezentare" (conform celebrului titlu al lui Schopenhauer) nu are nimic din clasa în act, din grupul real realmente mobilizat, despre care vorbea tradiția marxistă; este însă reală, de acea realitate magică prin care (conform lui Durkheim și Mauss) instituțiile se definesc ca ficțiuni sociale. Veritabil corp mistic, creat cu prețul unui enorm travaliu istoric de invenție teoretică și practică, începând cu cel al lui Marx însuși, și neîncetat re-creat cu prețul a nenumărate eforturi și devotamente, neîncetat reluate, necesare pentru a produce și a reproduce credința și instituția însărcinată să asigure reproducerea credinței, „clasa muncitoare" există în și prin corpul mandatarilor care îi dau cuvânt și prezență vizibilă și prin credința în existența ei, pe care acest corp de plenipotențiari reușește s-o impună, prin simpla lui existență și prin reprezentările și reprezentațiile sale, pe baza afinităților ce îi unesc obiectiv pe membrii aceleiași „clase pe

hârtie" ca grup probabil[14]. Succesul istoric al teoriei marxiste, cea dintâi teorie socială cu pretenții științifice care s-a realizat complet în lumea socială, face ca teoria lumii sociale cel mai puțin capabilă să integreze *efectul de teorie* – pe care ea însăși, mai mult ca oricare alta, l-a exercitat – să reprezinte astăzi, fără îndoială, cel mai puternic obstacol în calea progresului unei teorii adecvate a lumii sociale la care, odinioară, mai mult ca oricare alta, a contribuit.



[14] Pentru o analiză asemănătoare a relației dintre grupul de rudenie „pe hârtie" și grupul de rudenie concretă ca „reprezentare și voință", vezi P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972, și *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1980.



Partea a patra

Pentru o pragmatică sociologică

Trei studii de caz

Introducere

Limbajul nu conține sursa puterii care poate fi exercitată prin intermediul său (ordin, injoncțiune sau somație). El conține totuși în chiar logica sa virtualitatea acelei forme aparte de abuz de putere care este paralogismul, așa-numita *fallacy*: nu faptul de a enunța falsul, simpla minciună, ci faptul de a o enunța cu toate aparențele logice ale adevărului, acea încălcare a logicii care este sau pare atât de logică, încât e nevoie de toată competența și de toată munca logicianului (căci cine vorbește de paralogism sau de *fallacy*, dacă nu logicienii?) pentru a o evidenția și a o denunța. Or, rădăcina tuturor paralogismelor – Platon văzuse foarte bine, fără îndoială grație sofiștilor care se pricepeau să profite de ea – stă în capacitatea limbajului de a spune nimicul, neantul, de a face să existe în cuvinte și prin cuvinte ceea ce nu există în lucruri, de a da formă de ființă, capabilă să provoace credința, ne-ființei sau aparenței. Această capacitate potențială, această virtualitate nebună pe care logicianul și în general savantul caută s-o domine sau s-o neutralizeze, agenții sociali (în special profesioniștii politicii, unul dintre domeniile în care există lucruri despre care poate și trebuie să se vorbească fără a exista certitudinea că ele există) nu încetează s-o exploateze, în bine și în rău.

După Frege, logicienii ne învață că o frază poate să aibă sens fără să aibă și referent. A fost, însă, nevoie de un alt mare logician care să descopere că, atunci când spunem că „regele Franței este chel", noi afirmăm tacit, împotriva oricărei logici, că există un astfel de rege al Franței, că realitatea rege al Franței există. Cine, însă, va dispune de toate armele logice și socio-logice necesare pentru a observa că, atunci când noi pronunțăm fraze de genul „opinia publică – sau Franța sau francezii – nu vor fi niciodată de acord cu creșterea prețului benzinei", noi presupunem fără nici un temei, ca în exemplul lui Bertrand Russell, că o entitate precum „opinia publică" nu este simplă expresie, un *flatus vocis*, și că are un referent, că opinia publică există? Și vom cădea în același paralogism, în aceeași *ontological fallacy*, ori de câte ori vom produce fără măcar să ne

dăm seama enunțuri al căror subiect este Franța, Statul, Biserica, dar și Clasa muncitoare sau Burghezia. Paralogism cu atât mai periculos, și cu atât mai greu de demontat, cu cât, atunci când iese din gura unei „persoane autorizate", adică înzestrate cu puterea de numire legitimă ce se afirmă în formule precum „te botez" sau „te numesc doctor", el poate să confere lucrului numit o formă de existență socială, poate singura și cea mai sigură, făcându-l să existe în și prin credința tuturor celor care-l acceptă și care, într-un cuvânt, le sunt victime. Ceea ce înseamnă că o critică strict logică e incapabilă să surprindă și să combată efectul propriu-zis sociologic al paralogismului ontologic în utilizarea lui socială.

Când este vorba de lumea socială, cuvintele pot face lucrurile. Dar numai în anumite condiții sociale. E ceea ce face ca socio-logica să aibă rațiuni pe care logica nu le cunoaște și să fie cu totul zadarnic să încerci să explici atât eficacitatea unei forme oarecare de exprimare, discurs politic sau operă literară, cât și proprietățile ei formale fără a ține seama de condițiile sociale ale producerii ei – adică, în cazul unei opere literare sau filosofice, de poziția autorului ei în câmpul de producție – și de condițiile sociale ale receptării ei, în special de relația specială care se stabilește obiectiv între emițător și receptor. Altfel spus, toate formele de analiză a discursurilor care pun între paranteze, de multe ori fără măcar să-și dea seama, tot ceea ce privește condițiile de producție și de receptare, de cele mai multe ori invizibile, ale acestor discursuri constituie un obstacol în calea formării unei adevărate științe a discursurilor, preocupată să surprindă în proprietățile cele mai tipic formale ale discursurilor efectele condițiilor sociale ale producerii și ale circulației lor.

Strategiile discursive și procedeele formale trădează intențiile înscrise obiectiv în necesitățile structurale imanente unei anumite poziții, cea care se exprimă prin intermediul unei anumite retorici de întreprindere fiind instituția. Prin aceeași mișcare pot fi, astfel, surprinse proprietățile unui stil și proprietățile sociale ale autorului său. În spatele unui anumit efect retoric, Marx descoperă Școala care l-a produs producând poziția și dispozițiile autorului său: „nu-i putem, evident, reproșa unui mic-burghez care a frecventat «Școlile» că transformă subiectul interesat în obiect interesant printr-un truc literar"; într-o trăsătură stilistică sau alta, Marx cel din *Ideologia germană* sau Nietzsche cel din *Antichristul* (dar l-am putea foarte bine convoca și pe Pascal cel din *Scrisori provinciale*) reperează niște invarianți ai strategiilor sacerdotale, omoloage ale strategiilor profesorale. Și, dat fiind că aceleași cauze produc aceleași

efecte, nu poate mira pe nimeni existența în polemica lui Marx cu Stirner a unor analize care se aplică cuvânt cu cuvânt pioșilor comentatori francezi ai lui Marx; sau că procedeele cele mai tipice ale discursului de importanță pot fi întâlnite la autori aparent atât de îndepărtați în spațiul filosofic precum Heidegger și Althusser: nu au ei în comun tocmai esențialul, adică simțul altitudinii teoretice constitutiv pentru statutul filosofului? Nimic suprinzător, de asemenea, nici în faptul că analiza strategiilor retorice prin care Montesquieu urmărește să dea aparențele științei unei mitologii semiprivate identifică procedee pe care le regăsesc spontan toate falsele științe de ieri și de azi.

Dar pentru a afirma mai convingător metoda, rafinând-o în același timp, ar trebui să multiplicăm studiile de caz[1], precizând cu fiecare mai mult analiza proprietăților legate de poziție și degajând în felul acesta, treptat, principiile unei adevărate *pragmatici sociologice*.

[1] Astfel, am fi putut relua aici cazul *Educației sentimentale*, în care travaliul de punere în formă se aplică structurii clasei conducătoare (sau poziției imposibile a lui Flaubert în această structură), re-creată într-o formă redefinită în conformitate cu legile câmpului literar (cf. P. Bourdieu, „L'invention de la vie d'artiste", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, martie 1975, pp. 67-94). Sau analiza *Criticii facultății de judecare*, care arată felul în care coerența discursului patent maschează rămășițele dispersate ale unui discurs refulat și obiectiv coerent despre lumea socială (cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Éd. de Minuit, Paris, 1981, pp. 565-585).

1

Retorica științificității: contribuții la o analiză a efectului Montesquieu*

„Gasconii au imaginația mai vie decât normanzii."

Nicolas Malebranche, *La recherche de la vérité*

Cine ar vrea să studieze cum funcționează o tradiție cultă nu ar avea exemplu mai topic decât ansamblul comentariilor provocate de teoria climatelor a lui Montesquieu, incluzând: o problemă datând din Antichitatea clasică care este propusă peste tot la concursuri de către academii (până la Pau, în 1743, cu câțiva ani înainte de apariția *Spiritului legilor*: „Contribuie în vreun fel diferența dintre climatele în care se nasc oamenii la diferența dintre spiritele lor?"); o puzderie de „surse", reale sau presupuse, parcă anume făcute pentru a aprinde și a alimenta disputele erudite; nenumărate comentarii care, în funcție de legea genului, se suprapun parțial, luând textul canonic în același timp prea în serios și nu suficient de în serios pentru a-și pune întrebări nu despre adevărul (sau originalitatea) tezelor pe care el le susține, ci despre logica modului de argumentare la care el recurge pentru a produce un *efect de adevăr*.

Întrerupem litania celebrărilor pentru a încerca să constituim obiectul cultului în obiect al științei, mai exact în *document* pentru știința științei sociale, tocmai pentru că stările crepusculare în care știința socială pe cale de a se naște ezită între mit și știință oferă o bună ocazie pentru a surprinde logica miturilor savante care continuă să bântuie și azi știința socială. Teoria climatelor constituie, într-adevăr, o remarcabilă paradigmă a *mitologiei „științifice"*, discurs întemeiat pe credința (sau pe prejudecata) bazată pe coexistența a *două principii de coerență întrețesute*: o coerență proclamată, manifestată prin multiplicarea semnelor exterioare de științificitate, și o coerență ascunsă, izvorâtă dintr-un principiu mitic. Acest discurs cu joc dublu și cu înțeles dublu își datorează existența și eficacitatea socială faptului că, în epoca științei, impulsul inconștient spre a da unei probleme

---

* „La rhétorique de la scientificité" a fost publicat inițial în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 227-239.

importante din punct de vedere social un răspuns unitar și total, după modelul mitului și al religiei, nu poate fi satisfăcut decât împrumutând modurile de gândire și de expresie ale științei.

Aparatul științific

Încercarea de a evidenția toate inconsecvențele mitologiei raționalizate[1], dintr-o preocupare de poliție epistemologică, interzice, prin scopul însuși, surprinderea a ceea ce conferă suficientă consistență și eficacitate socială pentru a motiva o astfel de critică – și a-i face față –, altfel spus conjuncția dintre aparatul „științific" (cu eficacitate simbolică independentă de valoarea sa de adevăr) și rețeaua de semnificații mitice care îi asigură o coerență de alt ordin. Așadar, ruptura cea mai radicală de dispoziția hagiografică ce-i împinge în mod natural pe celebranți să justifice totul[2] nu implică renunțarea la a ține seama de toate

[1] Pierre Gourou, care relevă toate inconsecvențele cărților XIV-XVI din *Despre spiritul legilor* fără a observa principiul mitic ce îi conferă acestui discurs aparent incoerent adevărata sa coerență, are dreptate atunci când remarcă: „Era interesant să atragem atenția asupra acestor vederi ale lui Montesquieu, pentru că ele dorm în noi – gata să fie trezite – așa cum trăiau în el. Noi înșine considerăm, indiferent de infirmarea adusă de o observație mai corectă decât pe vremea lui Montesquieu, că oamenii din Nord sunt mai înalți, mai calmi, mai muncitori, mai cinstiți, mai întreprinzători, mai demni de încredere, mai dezinteresați decât oamenii din Sud" (P. Gourou, „Le déterminisme physique dans *L'esprit des lois*", *L'Homme*, septembrie-decembrie 1963, pp. 5-11). Chiar dacă opoziția dintre Nord și Sud continuă să funcționeze în creiere, indiferent dacă e vorba de a gândi opoziția dintre „țările dezvoltate" și „țările în curs de dezvoltare" („axa Nord-Sud") sau, în interiorul aceleiași țări, opoziția dintre regiuni („Nordul și Sudul"), ar fi un anacronism să credem că Montesquieu (care, conform acestui principiu de clasificare, ar fi un „sudic") are în vreun fel în vedere opoziția dintre nordul și sudul Franței, despre care Roger Chartier a arătat că nu va apărea decât mai târziu.

[2] Din care iată o manifestare exemplară: „Încă o dată, să nu râdem de acest experiment rudimentar [e vorba de experimentul pe o limbă de oaie pe care Montesquieu îl relatează la începutul cărții XIV despre climat]; spre deosebire de Brèthe de la Gressaye, noi intuim în ea sistemul vasomotor de circulație sangvină și o formă a adaptării organismului la climat. Important însă e că Montesquieu, când l-am putea crede pasionat de construcții intelectuale, organizează un experiment" (P. Vernière, *Montesquieu et* L'esprit des lois *ou la raison impure*, SEDES, Paris, 1977, p. 79).

elementele *retoricii științificității* care, pe lângă faptul că atestă o științificitate de intenție, contribuie și la eficacitatea specifică a mitologiei „științifice". E vorba, în primul rând, de toate împrumuturile din știința medicală a secolului al XVIII-lea, din teoria umorilor și, mai ales, din teoria fibrelor, elaborată de către John Arburthnot[3]. „Aerul rece contractă extremitățile fibrelor exterioare ale corpului nostru; el le mărește elasticitatea și înlesnește întoarcerea sângelui de la extremități către inimă. Micșorează lungimea acelorași fibre; în acest fel, le mărește și mai mult forța. Aerul cald, dimpotrivă, relaxează extremitățile fibrelor și le alungește; le mișcorează, deci, forța și elasticitatea" (XIV, 2 [vol. I, p. 283])[4]. O psihanaliză a spiritului științific nu ar rata ocazia de a remarca imaginile primitive și opozițiile efectiv mitice care se insinuează, grație polisemiei cuvintelor (echilibru, forță, energie [*ressort*] etc.), în descrierea anatomică și fiziologică: metafora dilatării se combină cu schema încordatului (sau a strânsului) și a relaxatului, pentru a stabili, sub aparența descrierii științifice, echivalența dintre frig (rece) și forță (și dintre cald și slăbiciune, „moleșeală") aflată, așa cum vom vedea, la baza coerenței mitice[5]. Și la fel de bine am putea demonstra felul în care teoria umorilor se combină cu cele mai profunde reprezentări ale hranei (porcul, de pildă, XXIV, 25) pentru a explica regimul alimentar, altă presupusă mediere între climat și dispozițiile corporale și mintale.

---

[3] Notă pentru o sociologie a tradiției culte: „One of the greatest achievements of the Abbé Dedieu, in the course of a long career devoted largely to the study of Montesquieu, was the discovery, as a source of the theory of climatic influence, of John Arburthnot's *Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*" (R. Shackleton, „The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate", *Revue internationale de philosophie*, IX, 1955, Fasc. 3-4, pp. 317-329).

[4] Montesquieu, *De L'esprit des lois*, Genève, 1748; și Classiques Garnier, Paris, 2 vol., 1973. Referințele cu cifre romane trimit la cărți, iar cele cu cifre arabe, la capitole. [Pentru prezenta traducere, toate trimiterile se fac la ediția Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, 3 vol., traducere de A. Roșu, Editura Științifică, București, 1964 (n. tr.).]

[5] Dovadă că acest sens *subînțeles* este foarte bine înțeles, un comentator traduce: „Aerul cald, dimpotrivă, lungește și slăbește aceste fibre, sângele circulă mai încet. Clima rece face, deci, corpul mai viguros, sângele mai iute, în timp ce căldura *moleșește, destinde, paralizează*" (A. Merquiol, „Montesquieu et la géographie politique", *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, VII, 1957, pp. 127-146).

Dar aparatul [*l'appareil*] și pompa [*l'apparat*] „științifice" nu se limitează la întrebuințarea de cuvinte și de modele savante și nici la recursul la experimente (observarea la microscop a unei limbi de oaie). Totul indică faptul că Montesquieu, după modelul sistemului lui Descartes, vrea să pună bazele unei științe a faptelor istorice capabilă să surprindă, asemenea fizicii, „raporturile necesare ce decurg din natura lucrurilor" (I, 1 [vol. I, p. 285]). Tocmai în numele științei, al credinței în progresul științei și în progresul prin știință (enunțată în termeni perfect cartezieni în *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* [Discurs asupra motivelor care trebuie să ne încurajeze să cultivăm științele] din 1725) depășește el limitele cunoașterii științifice, căzând în capcana a ceea ce, în ochii unei științe mai avansate, va apărea ca o formă de aroganță, dacă nu chiar de uzurpare.

Coerența mitică

Peste tot însă, prin pompa științifică, transpare soclul mitic. Și fără a intra într-o lungă analiză, putem restitui, sub forma unei scheme simple, rețeaua de opoziții și de echivalențe mitice, adevărată structură fantasmatică susținătoare a întregii „teorii".

Această rețea de relații se creează, ca întotdeauna, plecând de la un mic număr de opoziții care nu sunt amintite, de cele mai multe ori, decât prin unul dintre termenii lor, singurul marcat[6], și care se reduc la o opoziție generativă, aceea dintre *stăpân* (pe sine însuși, deci peste ceilalți) și *sclav* (al simțurilor și deci al stăpânilor). Oamenii din Nord sunt oameni adevărați, „activi", virili, încordați ca niște arcuri [*ressorts*] („Omul, spune undeva Montesquieu, este asemenea unui arc căruia îi merge cu atât mai bine cu cât e mai întins") chiar și în pasiunile lor, vânătoare, război sau băutură. Opuși lor, oamenii din Sud sunt sortiți

[6] Astfel, multe dintre proprietățile – negative – ale popoarelor din Sud nu sunt amintite decât pentru nevoile descrierii virtuților popoarelor din Nord: „Mai multă încredere în sine, adică mai mult curaj; o mai bună cunoaștere a propriei superiorități, adică o *mai mică* dorință de răzbunare; mai multă încredere cu privire la siguranța proprie, adică mai multă sinceritate, *mai puține* bănuieli, *mai puțină* circumspecție și *mai puține* vicleșuguri" (XIV, 2 [vol. I, p. 284]). În schemă, am notat între paranteze temele nemarcate, care nu apar decât printr-un efect de simetrie sau doar în plan secund).

servitudinii, dominației simțurilor și a senzației, dar și a imaginației, sursă de *pleonaxia* erotică și de chinuri ale suspiciunii și geloziei; ei sunt condamnați la pasivitate (feminină) în fața pasiunii pasive prin excelență – amorul fizic, insațiabil și imperios, pasiune a femeii, înțeleasă ca pasiune pentru femeie și ca pasiune feminină și feminizantă, pasiune care *irită*, slăbește, *moleșește*, privează de *energie* [*ressort*][7]. Aceste dispoziții relaxate și moi, slabe [*lâches*], pe scurt *efeminate*[8], creează o umanitate de două ori aservită, condamnată să îndure dominația dat fiind că nu știe să se domine pe ea însăși. Toată această latură a opoziției de bază se materializează în fantasma *seraiului*[9], loc al amorului care „se aprinde și se stinge la nesfârșit" și al poligamiei, aservire aparentă a femeilor ce se hrănește din aservirea bărbatului față de simțuri, deci față de femei. Observăm că, prin intermediul opoziției principiale dintre masculin și feminin, relația cu femeia și cu sexualitatea este cea care guvernează această mitologie care, așa cum se întâmplă adesea, e produsul combinației dintre fantasmele sociale și fantasmele sexuale cultivate social. Și, fără îndoială, nu din întâmplare ajunge Montesquieu să pună în mod

[7] Se poate observa profunda complicitate dintre jocul de cuvinte și jocul fantasmelor. Să ne gândim, de pildă, la condamnările medicale ale onanismului și ale tuturor formelor de necumpătare susceptibile să distrugă „economia animală" prin risipirea „forței vitale" care au înflorit în secolul al XVIII-lea. „Lupta împotriva masturbării ocupă un loc de prim rang în secolul al XVIII-lea în discursul represiv cu privire la sexualitate. Începând din 1710, anul când a apărut la Londra lucrarea Drului Bekker, *Onan sau înfiorătorul păcat al onanismului* [Balthazar Bekker, *Onania, or the Heinous Sin of self-Pollution, And All Its Frightful Consequences, In Both Sexes, Considered: With Spiritual and Physical Advice To Those Who Have Already Injured Themselves By This Abominable Practice* (n. tr.).], și până la sfârșitul secolului, șaptezeci și trei de lucrări (cărți, broșuri, articole) sunt consacrate acestei «funeste apucături»" (T. Tarczylo, „*L'onanisme* de Tissot", *Dix-huitième siècle. Représentations de la vie sexuelle*, nr. 12, 1980, pp. 79-96).

[8] O utilizare foarte asemănătoare a cuvântului *efeminat* poate fi întâlnită și la Diderot: „Dacă i s-ar trece cu vederea gustul efeminat pentru galanterie, ar fi ceea ce se numește un om [*homme*: bărbat; *n. t.*] de onoare" (Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, Gallimard, Paris, 1973, p. 145).

[9] Jean Starobinski a observat foarte bine ambivalența imaginii seraiului din Ispahan, împlinire desăvârșită a servitudinii și a despotismului caracteristice Orientului: „Imaginile «voluptuoase» sunt descrise cu mult prea multă complezență ca să nu corespundă dorințelor imaginare ale lui Montesquieu" (J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Le Seuil, Paris, 1953, pp. 67-68).

Tabelul opozițiilor mitice

nord = frig	**sud = cald**
boli reci, suicid (XIV, 12)	boli calde, lepră, sifilis, ciumă (XIV, 11)
strâns, întins (încordat) = **puternic**	**destins, relaxat** (laş) = **slab**
forţă a corpului şi a minţii	slăbiciune, moleşeală = descurajare = (dorinţă de răzbunare
încredere în sine însuşi = **curaj** = **sinceritate**	bănuieli, şiretlicuri, crime) = laşitate (XVII, 2)
insensibilitate (a) la durere (b) şi la plăceri (c)	**sensibilitate** extremă la plăceri(le simţurilor) (d) = iubire = **serai** (XIV, 2)
muzică liniştită (operele englezeşti)	muzică năvalnică, impulsivă (operele italieneşti)
(imaginaţie redusă) (XIV, 15)	**imaginaţie vie** = suspiciune (e) = **gelozie** (XVI, 13)
(activitate) = **virilitate** (f)	**pasivitate** fizică, **lene** intelectuală
(nobil) acţiune = sentiment generos = curiozitate	imuabilitate a legilor şi a moravurilor (g)
vânătoare, călătorii, război, vin (XIV, 2)	monahism (XIV, 7)
(monogamie-egalitate a sexelor)	**poligamie** („servitudine casnică") (XVI, 2, 9)
libertate (XIV, 13) = monarhie şi republică	**servitudine** **despotism** (h)
creştinism	mahomedanism



a – „Senzațiile sunt, ca atare, mai puțin vii" (XIV, 2 [vol. I, p. 285].

b – „Pe un moscovit trebuie să-l jupoi de piele ca să-l faci să simtă" (XIV, 2 [vol. I, p. 286]).

c – „În regiunile nordice, latura trupească a iubirii [*le physique de l'amour*] abia dacă are putere pentru a se face simțită cu adevărat (XIV, 2 [vol. I, p. 286]).

d – „În regiunile mai calde, oamenilor le place amorul fizic în sine: el singur le poate da fericirea, el este pentru ei viața" (XIV, 2 [vol. I, p. 286]). „Popoare iubitoare de plăceri" [*nations voluptueuses*] (XVI, 8 [vol. I, p. 326]).

e – „Natura, care a dat acestor popoare o slăbiciune ce le face fricoase [*timides*], le-a dat și o imaginație atât de vie, încât orice le impresionează peste măsură" (XIV, 3 [vol. I, p. 327]). „Legea alemanilor (...) nu pedepsea crima imaginației, ci pe aceea a ochilor. Atunci însă când un neam germanic s-a dus în Spania (...), închipuirea popoarelor s-a aprins, cea a legiutorului s-a înfierbântat la fel; legea a suspectat totul la un popor capabil să suspecteze totul" (XIV, 14 [vol. I, p. 297]).

f – „Popoarele *războinice*, viteze și harnice se învecinează direct cu popoare *moleșite* [*efféminés*], leneșe și fricoase" (XVII, 3 [vol. I, p. 339-340]). „Potrivit calculelor ce se fac în diferite părți din Europa, aici se nasc mai mulți băieți decât fete; dimpotrivă, descrierile de călătorie privitoare la Asia și la Africa ne arată că acolo se nasc mai multe fete decât băieți" (XVI, 4 [vol. I, p. 323]).

g – „Dacă îmbinați această gingășie a organelor – care face ca popoarele din Orient să aibă cele mai puternice impresii din lume – cu o anumită lene a minții (legată în mod firesc de cea a corpului), care face ca această minte să nu fie capabilă de nici o activitate, de nici o sforțare, de nici o încordare, veți înțelege că sufletul care a încercat o dată anumite impresii nu le mai poate schimba. Aceasta este cauza datorită căreia legile, moravurile și obiceiurile (...) sunt astăzi în Orient cum erau și acum o mie de ani" (XIV, 4 [vol. I, p. 288]).

h – „În ținuturile [*climats*] calde, unde de obicei domnește despotismul, pasiunile se trezesc mai devreme și, de asemenea, se potolesc mai devreme" (V, 15 [vol. I, p. 83]). „În ținuturile calde, femeile sunt coapte pentru căsătorie [*nubiles*] la vârsta de opt, nouă și zece ani: așa că acolo copilăria și căsătoria merg aproape întotdeauna împreună. La douăzeci de ani, ele sunt bătrâne: înțelepciunea nu se găsește niciodată la ele îmbinată cu frumusețea. Când frumusețea cată să domine, înțelepciunea face cu neputință aceasta; când înțelepciunea ar putea dobândi dominația, frumusețea s-a stins. Femeile trebuie să fie în stare de dependență; căci, la bătrânețe, înțelepciunea nu le mai poate procura o dominație pe care frumusețea nu le-a adus-o nici la tinerețe" (XVI, 2 [vol. I, p. 321]). „Există climate în care vocea naturii [*le physique*] are o asemenea forță, încât acolo morala este aproape cu totul neputincioasă. Lăsați pe un bărbat între patru ochi cu o femeie: ispitele vor duce la căderi, căci atacul este lucru sigur și împotrivirea inexistentă. În aceste țări, în loc de precepte, este nevoie de zăvoare" (XVI, 8 [vol. I, p. 327]). „Am spus deja că o căldură mare slăbește puterea și curajul oamenilor și că în ținuturile cu climă rece ei au o anumită putere a trupului și a minții care îi face capabili să săvârșească acțiuni de lungă durată, grele, fapte mari și îndrăznețe (...). Nu trebuie deci să ne mirăm că *lașitatea* popoarelor din ținuturile calde le-a adus aproape întotdeauna în stare de *sclavie*, iar *curajul* popoarelor din ținuturile reci le-a menținut în stare de *libertate*" (XVII, 2 [vol. I, p. 337]).



explicit problema „legăturii guvernământului casnic cu cel politic" (XVI, 9 [vol. I, p. 327]): aici, într-adevăr, se urzește, pe lângă sexualitate și politică, trama rațiunilor conștiente, în care e vorba de „servitudinea casnică" în sensul de „dominație asupra femeilor", și lanțul ascuns al fantasmelor inconștiente socialmente organizate, în care e vorba mai curând de dominația *exercitată de către* femei (cu tema *șireteniei*, forță a celor slabi) și de despotism – ca unic mijloc de a scăpa de sub tirania femeilor – ce le-a fost lăsat unor bărbați supuși într-un mod aparte acestei puteri *universal malefice*[10]. Nu trebuie deci să i se ceară mitului, fie el și „raționalizat", mai multă logică decât poate să ofere.

Chiar dacă e permanent și pe de-a-ntregul prezent în mintea autorului și a cititorilor săi (care, de exemplu, prin pasivitate înțeleg feminitate), sistemul relațiilor mitice nu se manifestă niciodată ca atare, iar logica liniară a discursului permite să nu fie efectuate decât una câte una, deci succesiv, relațiile care îl constituie. Nimic nu împiedică, atunci, intenția raționalizatoare ce definește mitologia „științifică" să mascheze relația mitică sub o relație „relațională" care în același timp o *dublează* și o *refulează*. De exemplu, relația mitică dintre pasivitate și feminitate sau dintre activitate și virilitate, care nu este niciodată exprimată ca atare, se stabilește sub masca unei „legi" demografice care atribuie un excedent de băieți popoarelor „războinice" ale Nordului și un excedent de fete popoarelor „efeminate" din Sud (XIV, 4); la fel, relația dintre „licorile spirtoase", băuturi (și pasiuni) puternice ale celor puternici, și popoarele „războinice", pe care le fac să devină „furioase" nu „stupide" (ca în alte locuri), nu se instituie decât prin intermediul unei teorii „savante" a transpirației (XVI, 10), care servește și la justificarea refuzului de către anumite civilizații din Sud de a consuma carne de porc (XXIV, 26); la fel, legătura care unește cât se poate de direct pasivitatea sau senzualitatea cu poligamia poate să se instaureze la nivelul logicii patente fie sub acoperirea biologiei, prin tema nubilității precoce a femeilor din Sud (XVI, 2), fie a demografiei, prin tema deja întâlnită a excedentului de

[10] „Să presupunem o clipă că ușurătatea și nesocotințele, simpatiile și antipatiile femeilor noastre, pasiunile lor mari și mici ar fi strămutate într-un guvernământ din Orient, în întreaga vivacitate și libertate pe care o au ele la noi: care tată de familie ar putea avea măcar o clipă de liniște? Pretutindeni oameni suspecți, pretutindeni dușmani; statul ar fi zdruncinat din temelii, am vedea curgând valuri de sânge" (XVI, 9 [vol. I, p. 328]).

femei (XVI, 4). Discursul savant funcționează ca o rețea de eufemisme care îi permit pulsiunii sociale să se exprime într-o formă acceptabilă, dacă nu chiar aprobată și prestigioasă, din punct de vedere social. Așa se face că adevărul mitic, enunțat de la bun început în forma științific eufemizată, deci disimulată, a opoziției dintre aerul rece care *strânge* și *întărește* [*resserre*] fibrele și aerul cald care le *slăbește*, care le *relaxează* [*relâche*, se dezvăluie în clar peste cincizeci de pagini, grație „slăbirii" cenzurii permise și impuse de logica rezumatului: „Nu trebuie deci să ne mirăm că *lașitatea* [*lâcheté*] popoarelor din ținuturile calde le-a adus aproape întotdeauna în stare de *sclavie*, iar curajul popoarelor din ținuturile reci le-a menținut în stare de libertate" (XVII, 2 [vol. I, p. 337]). Slăbire [*relâchement*] a fibrelor, relaxare [*relâchement*] a moravurilor, slăbire [*relâchement*] a „resortului" vital și scădere [*relâchement*] a energiei virile, lașitate: pentru a produce mituri acceptabile social, e de-ajuns, așa cum se poate vedea, să lași cuvintele să-și joacă jocul, să lași jocul cuvintelor – jocul de cuvinte – să-și facă treaba. La fel ca *lâche*, care înseamnă deopotrivă *destins*, *relaxat*, *moale*, *slab* și *fricos*, cele mai multe cuvinte au mai multe sensuri suficient de distincte și de independente pentru ca apropierea lor, grație cuvântului de spirit, de pildă, să producă un efect de surpriză, dar și suficient de înrudite, totuși, pentru ca această reamintire a unității să pară justificată rațional. Fantasmele sociale pe care le produce inconștientul cultivat al scriitorului sunt asigurate de complicitatea și de docilitatea unei limbi și a unei culturi care sunt produsul acumulat de-a lungul timpului al unui același inconștient social. Montesquieu nu a avut nevoie nici de Aristotel, nici de Bodin, nici de Chardin, nici de abatele Du Bos, nici de Espiard de la Borde ori de toate „sursele necunoscute" pe care erudiții nu mai contenesc să le descopere pentru a produce principiile de bază ale „teoriei" sale asupra climatelor[11]: i-a fost de-ajuns să caute în el însuși, adică într-un inconștient social pe care-l împărtășea cu toți oamenii cultivați ai vremii sale[12], și care se află inclusiv la

[11] Pentru o trecere în revistă a „surselor", vezi în special R. Mercier, „La théorie des climats des «Réflexions critiques» à «l'Esprit des lois»", *Revue d'histoire littéraire de la France*, anul al 53-lea, ian.-mart. 1953, pp. 17-37 și 159-174.

[12] „Dacă exista o teorie populară, un adevăr admis aproape de toți în acea epocă, era tocmai acela al influențelor climatului și ale solului asupra sănătății, fericirii individuale și colective, asupra formei regimurilor politice, asupra legislației private și publice" (A. Merquiol, *loc. cit.*). Însăși logica supralicitării erudite

originea „influențelor" pe care aceștia vor fi putut să le exercite asupra sa. Cert e că prin autorizația sau *consolidarea* pe care o oferă fantasmei sociale și prin autoritatea și legitimitatea pe care le conferă expresiei sale, tradiția cultă face parte din condițiile sociale de posibilitate ale mitului savant, ale formei sale, adică ale limbajului cu aparențe științifice cu care acesta se împodobește, și, fără îndoială, ale înseși existenței sale. Dar și ale receptării sale: altfel, cu greu am putea înțelege faptul că, dintre atâția comentatori, nici unul nu s-a gândit să analizeze logica specifică a mitologiei „științifice" care, deosebit de vizibilă în teoria climatelor, acționează, fără îndoială, peste tot în *Spiritul legilor*[13]; supunerea și complezența pe care o cer operele legitime se conjugă cu scăderea vigilenței logice ce poate fi observată ori de câte ori inconștientul social iese triumfător[14], pentru a face imposibilă tratarea ca obiect al științei a ceva care ține să treacă drept obiect de cult și subiect al științei.

---

ce împinge la a extinde la nesfârșit universul „surselor" (ori al „influențelor") trezește întrebarea, la fel de puțin pertinentă din punct de vedere sociologic, a „originalității" (cf. de exemplu P. Vernière, *loc. cit.*, p. 82). (Aceiași care observă că Montesquieu poate oferi ca personale niște idei formulate înaintea sa recunosc implicit statutul de „sursă", deci de generatoare de „influență", oricărei lucrări cuprinzând o idee apropiată de cele ale lui Montesquieu care a fost inventariată în biblioteca filosofului.)

[13] Ne putem întreba dacă principiul *unității organice* pe care ne place să-l recunoaștem *Spiritului legilor*, și pe care-l atestă legăturile vizibile dintre teoria regimurilor (în special a despotismului) și teoria climatelor (și atâtea alte corespondențe referitoare la condiția femeilor, la dreptul de cucerire etc.), nu e de același tip și dacă „teoria" climatului nu întemeiază pe rațiune – cea mitică – întreaga „teorie" (cf. „imperiul climatului este cel dintâi dintre toate imperiile", XIX, 14).

[14] E suficient să urmărim posteritatea teoriei climatelor, de la Școala științei sociale [*École de la science sociale*] a lui Le Play, A. de Préville, H. de Tourville, P. Bureau, P. Deschamps și E. Demoulins până la Școala de științe politice [*École des sciences politiques*], cu exercițiile ei de geografie politică, de la *Antropo-geografia* lui Ratzel până la *Geopolitik*, pentru a întrezări fundamentele (politice) ale adeziunii la o „teorie" care are ca efect, printre altele, să facă să dispară istoria reducând determinismul istoric, care lasă loc acțiunii istorice, determinismului fizic, care ne obligă să acceptăm sau să justificăm ordinea existentă (aceasta fiind, de altfel, funcția pe care Montesquieu o atribuie determinismului fizic: „O lege care poate să-i pară nedreaptă rațiunii teoretice și pe care am putea fi tentați s-o corijăm în numele Dreptului natural este, în realitate, produsul unei lungi serii de cauze și efecte; e legată de multe alte legi; n-am putea s-o schimbăm fără a contrazice, prin chiar acest gest, spiritul general al națiunii; și tocmai de aceea mai binele teoretic

Ar însemna, deci, să-i facem dreptate autorului *Spiritului legilor* atribuind numele său efectului cu totul special de impunere simbolică ce se produce supraimprimând peste proiecțiile fantasmei sociale și peste preconstrucțiile prejudecății aparența de știință obținută prin transferarea metodelor ori a operațiunilor unei științe mai dezvoltate sau doar mai prestigioase. Efect care, fără a fi total necunoscut în fizică ori biologie[15], și-a aflat terenul de predilecție în științele sociale, în care „teoriile" obținute prin imitarea mecanică a biologiei și, mai ales, a fizicii sunt fără număr[16].



ar fi, în realitate, o eroare politică. Este de preferat, atunci, să renunțăm la absolutul justiției pentru a salva ordinea tradițională, oricât de imperfectă" – J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 86-87).

[15] G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977, pp. 39-43.

[16] Pentru contribuția la patologia spiritului științific poate fi citită lucrarea lui Werner Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought* (Routledge and Kegan, London, 1962), care amintește anumite forme teratologice ale organicismului (Bluntschli, Schäffle, Lilienfeld) și ale mecanicismului (Pareto, firește, dar și Carey, Lundberg, Dodd etc.). Precum și, în aceeași logică, studiul Cynthiei Eagle Russett, *The Concept of Equilibrium in American Social Thought*, Yale University Press, New Haven, 1966.

2
Cenzură și punere în formă[*]

„*LOUCHE*[**]. În gramatică, acest cuvânt pare a anunța un anumit sens, sfârșind însă prin a determina un altul, total diferit. Se folosește mai cu seamă în legătură cu frazele a căror construcție are o întorsătură amfibologică, extrem de dăunătoare clarității exprimării. Ceea ce face ca o frază să fie „*louche*" e, deci, așezarea atipică a cuvintelor alcătuitoare, atunci când la o primă privire par a avea o anumită legătură, dacă de fapt au o alta: astfel, persoanele „*louches*" par a se uita într-o anumită direcție, când în realitate se uită în alta" (M. Beauzée, *Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature*, vol. II).

Limbile speciale pe care corpurile de specialiști le produc și le reproduc printr-o alterare sistematică a limbii comune sunt, ca toate discursurile, produsul unui *compromis* între un *interes expresiv* și o *cenzură* rezultată din însăși structura câmpului în care se produce și circulă discursul. Mai mult sau mai puțin „reușită", în funcție de *competența specifică* a producătorului, această „formațiune de compromis", ca să vorbim precum Freud, este produsul unor *strategii de eufemizare* constând deopotrivă în a pune în formă și în a pune forme: aceste strategii tind să asigure satisfacerea interesului expresiv, pulsiune biologică sau interes politic (în sensul larg al termenului), în limitele *structurii șanselor de câștig material sau simbolic* pe care diferitele forme de discurs pot să le procure diferiților producători în funcție de poziția pe care aceștia o ocupă în câmp, adică în structura repartizării capitalului specific aflat în joc în câmpul respectiv[1].

---

[*] „Censure et mise en forme" a fost publicat inițial în volumul *Ce que parler veut dire*, pp. 167-205.

[**] Arhaic, *louche* înseamnă, în sens propriu, „sașiu", „zbanghiu", „ceacâr", „cruciș", iar figurat, „neclar", „tulbure". În prezent, e folosit cel mai frecvent în sens propriu, *louche* desemnând ceva dubios, suspect, îndoielnic, echivoc (n. tr.).

[1] Doar dacă vom înțelege că modelul freudian este un caz particular al modelului mai general care face din orice expresie produsul unei tranzacții între



Metafora cenzurii nu trebuie să ne inducă în eroare: însăși structura câmpului guvernează expresia, guvernând în același timp accesul la expresie și forma expresiei, nu o instanță juridică special amenajată pentru a desemna și a reprima încălcarea unui fel de cod lingvistic. Această cenzură structurală se exercită prin intermediul sancțiunilor câmpului funcționând ca o piață în interiorul căreia se formează prețurile diferitelor moduri de exprimare; ea li se impune tuturor producătorilor de bunuri simbolice, neexceptându-l pe purtătorul de cuvânt autorizat, al cărui discurs de autoritate e mai supus ca oricare altul normelor oficiale de bună-cuviință, condamnându-i pe ocupanții pozițiilor dominate la alternativa tăcere/scandal. Ea are cu atât mai puțină nevoie să se manifeste sub forma unor interdicții explicite, impuse și recunoscute de către o autoritate instituționalizată, cu cât mecanismele ce asigură repartizarea agenților între diferitele poziții (și care sunt făcute uitate de către însăși reușita efectelor lor) sunt mai capabile să asigure că diferitele poziții sunt ocupate de agenți apți și înclinați să susțină discursul (sau să păstreze tăcerea) compatibil(ă) cu definiția obiectivă a poziției (ceea ce explică importanța pe care procedurile de cooptare o acordă întotdeauna indiciilor aparent nesemnificative ale dispoziției de a pune forme). Niciodată cenzura nu e mai perfectă și mai invizibilă ca atunci când fiecare agent nu are de spus decât ceea ce este autorizat în mod obiectiv să spună: nici măcar nu trebuie să-și fie, în acest caz, propriul cenzor, dat fiind că este deja, într-un anumit sens, o dată pentru totdeauna cenzurat prin intermediul formelor de percepție și de exprimare pe care le-a interiorizat și care își impun forma tuturor exprimărilor sale.

---

interesul expresiv și necesitatea structurală a unui câmp acționând sub formă de cenzură vom putea să readucem pe tărâmul *politicii*, unde de multe ori s-au format, conceptele elaborate de către psihanaliză. Represiunea socială exercitată în interiorul unității domestice, câmp al unor raporturi de forță de un tip aparte (și variabile, ca structură, în funcție de condițiile sociale), e cu totul specială ca formă (aceea a injoncțiunii tacite și a sugestiei), aplicându-se unei clase cu totul speciale de interese, pulsiunile sexuale; analiza freudiană a sintaxei visului și a tuturor ideologiilor de uz privat furnizează, însă, toate instrumentele necesare pentru a înțelege travaliul de eufemizare și de punere în formă care se operează ori de câte ori o pulsiune biologică sau socială trebuie să se împace cu o cenzură socială.

> Dintre cenzurile cele mai eficace și mai bine ascunse fac parte și toate cele care constau în a-i exclude pe anumiți agenți ai comunicării din grupurile care vorbesc sau din locurile de unde se vorbește cu autoritate. Pentru a înțelege ce se poate și ce nu se poate spune într-un grup trebuie să ținem seama nu numai de raporturile de forță simbolice ce se stabilesc, punându-i pe anumiți indivizi în imposibilitatea de a vorbi (femeile, de exemplu) sau obligându-i să-și cucerească prin forță dreptul de a se exprima, ci de înseși legile de formare a grupului (logica excluderii conștiente sau inconștiente, de pildă), ce funcționează ca o cenzură prealabilă.

Producătorii simbolici își datorează, prin urmare, cele mai specifice proprietăți condițiilor sociale ale producerii lor, mai exact poziției producătorului în câmpul producției, care comandă în același timp, prin medieri diferite, interesul expresiv, forma și forța cenzurii care îi este impusă, precum și competența care permite satisfacerea acestui interes în limitele acestor constrângeri. Relația *dialectică* ce se stabilește între interesul expresiv și cenzură ne interzice să distingem, în *opus operatum*, forma și conținutul, ceea ce se spune și modul de a spune, chiar modul de a înțelege. Impunând punerea în formă, cenzura exercitată de structura câmpului determină forma – pe care toți formaliștii înțeleg s-o rupă de determinările sociale – și, în mod inseparabil, conținutul, indisociabil de expresia lui conformă, deci de neconceput (în sens real) în afara formelor cunoscute și a normelor recunoscute. Ea determină, în același timp, și forma receptării: a produce un discurs filosofic cu forme în regulă [*dans les formes*], ornat, așadar cu toate semnele convenite și convenționale (o sintaxă, un lexic, referințe etc.) după care recunoaștem un discurs filosofic – și prin care un discurs se face recunoscut ca fiind filosofic[2] – înseamnă a face să apară un produs care se

---

[2] La această recunoaștere nimic nu contribuie mai mult decât statutul de „filosof" recunoscut autorului său și semnele și însemnele – titluri universitare, editură sau, pur și simplu, numele propriu – după care i se recunoaște poziția în ierarhia filosofică. Ca verificare, e de-ajuns să ne gândim ce-ar însemna lectura paginii despre centrala electrică și vechiul pod peste Rin (cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 21-22) [„Întrebarea privitoare la tehnică", *in* vol. M. Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de T. Kleininger și G. Liiceanu, Humanitas, București, 1995, pp. 140-141; *n. t.*], grație căreia autorul ei a fost uns „cel dintâi teoretician al luptei ecologice" (R. Schérer, *Heidegger*, Seghers, Paris, 1973, p. 5), dacă ar fi semnată cu numele liderului unei mișcări ecologiste ori al unui ministru al Calității Vieții sau cu inițialele unui grupuscul de liceeni

cere receptat după toate formele, cu toate formele în regulă, adică respectându-se formele pe care el și le dă sau, după cum se poate vedea în cazul literaturii, *ca formă*. Operele legitime exercită o violență care le pune la adăpost de violența necesară pentru a extrage interesul expresiv pe care ele nu îl exprimă decât într-o formă care îl neagă: istoria artei, a literaturii și a filosofiei stau mărturie pentru eficacitatea strategiilor de punere în formă prin care operele consacrate impun normele propriei lor percepții; și nu vom vedea o excepție într-o „metodă" precum analiza structurală sau semiologică, care are pretenția de a studia structurile independent de funcții.

Altfel spus, opera e legată de un anumit câmp atât prin conținut, cât și prin formă: a-ți imagina ce ar fi putut spune Heidegger în forma discursului filosofic așa cum era el practicat în Germania anului 1890, în aceea a articolului de științe politice așa cum e practicat el astăzi la Yale ori la Harvard sau în oricare altă formă înseamnă a-ți imagina un Heidegger *imposibil* („rătăcitor", de exemplu, sau emigrat în 1933) ori un câmp de producție la fel de imposibil în Germania când producea Heidegger. Forma – prin care producțiile simbolice participă în modul cel mai direct la condițiile sociale ale producerii lor – este și elementul prin care se exercită efectul lor social cel mai specific, violența propriu-zis simbolică, care nu poate fi exercitată de către cel care o exercită și îndurată de către cel care o îndură decât într-o formă cunoscută ca atare, adică recunoscută ca legitimă.

Retorica falsei rupturi

Limba specială se deosebește de limbajul științific prin aceea că ascunde heteronomia sub aparențele autonomiei: incapabilă să funcționeze fără asistența limbajului comun, ea trebuie să producă iluzia independenței prin niște strategii de falsă ruptură care recurg la procedee diferite în funcție de câmp și, în același câmp, în funcție de poziție și de moment. Ea poate, de pildă, să imite proprietatea de bază a oricărui limbaj științific, determinarea elementului prin apartenența lui la sistem[3]. Cuvintele pe care știința riguroasă le împrumută din limbajul

---

stângiști (se înțelege că diferitele „atribuiri" ar deveni cu totul verosimile doar însoțite de câteva modificări ale *formei*).

[3] „Nici un sistem nu cunoaște, în fond, decât propriile forme primare și nu ar

comun își datorează în totalitate sensul sistemului construit, iar alegerea (de multe ori inevitabilă) de a recurge la un cuvânt obișnuit mai curând decât la un neologism sau la un pur simbol arbitrar nu poate fi inspirată, în cazul unei metode corecte, decât de preocuparea de a utiliza capacitatea de a manifesta relații nebănuite pe care o deține uneori limbajul, în calitatea sa de depozitar al unui travaliu colectiv[4]. Termenul de *grup* din limbajul matematicienilor e un simbol perfect autosuficient dat fiind că e definit în totalitate de operațiunile și de relațiile care îi definesc la propriu structura și din care îi derivă proprietățile. În schimb, cele mai multe utilizări speciale ale termenului, inventariate de dicționare – de pildă, în pictură: „reunirea mai multor personaje care compun o unitate organică într-o operă de artă" sau, în economie: „mai multe întreprinderi unite prin diverse legături" – au o autonomie foarte slabă față de sensul prim și nu ar putea fi înțelese de cine nu deține o cunoaștere practică a acestui sens. Mulți termeni heideggerieni sunt preluați din limbajul comun; dar sunt transfigurați prin travaliul de punere în formă care produce aparența autonomiei limbii filosofice inserându-i, prin accentuarea sistematică a înrudirilor formale, într-o *rețea de relații* manifestate în forma sensibilă a limbajului, creându-se, în felul acesta, impresia că fiecare element al discursului depinde de celelalte *în același timp* ca semnificant și ca semnificat. De pildă, un cuvânt atât de comun precum *Fürsorge*, „asistență", este legat în mod *sensibil*, prin însăși forma sa, de un întreg ansamblu de cuvinte din aceeași familie, *Sorge*, „grijă", „preocupare",



putea să vorbească despre altceva" (J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, PUF, Paris, reed. 1962, p. 15). În același sens, Bachelard observă că limbajul științific adaugă ghilimele pentru a atrage atenția asupra faptului că termenii aparținând limbajului comun sau limbajului științific anterior pe care-l mențin sunt complet redefinți, primindu-și sensul de la sistemul relațiilor teoretice în care sunt inserați (G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris, 1953, pp. 216-217).

[4] Problema limbajului se pune pentru științele sociale într-un mod cu totul aparte, întrucât ele trebuie să tindă spre cea mai largă difuzare a rezultatelor, condiție pentru „defetișizarea" relațiilor sociale și pentru „reapropierea" lumii sociale: folosirea cuvintelor aparținând limbajului comun ascunde pericolul regresiei spre sensul comun, corelativă cu pierderea sensului prin inserarea în sistemul relațiilor științifice; recursul la neologisme sau la simboluri abstracte manifestă, mult mai reușit decât simplele „ghilimele", *ruptura* față de sensul și de simțul comun, dar riscă să producă o ruptură și în transmiterea viziunii științifice asupra lumii sociale.

Sorgfalt, „îngrijire“, „solicitudine“, *Sorglosigkeit*, „lipsă de grijă“, „nepăsare“, *sorgenvoll*, „grijuliu“, *besorgt*, „preocupat“, *Lebenssorge*, „grija vieți“, *Selbstsorge*, „grija de sine“. Jocul cu cuvintele având aceeași rădăcină, foarte frecvent în dictoanele și proverbele tuturor înțelepciunilor, nu este decât unul dintre mijloacele formale, fără îndoială cel mai sigur, de a produce senzația relației necesare dintre doi semnificați. Asocierea prin aliterație sau prin asonanță care instaurează relații aproape materiale de asemănare a formei și a sunetului poate produce, de asemenea, și asociații formal necesare capabile să atragă atenția asupra unei relații ascunse între semnificați sau, mai frecvent, s-o facă să existe doar prin jocul formelor: așa se întâmplă, de pildă, în cazul unor jocuri de cuvinte filosofice aparținându-i celui de-al doilea Heidegger, *Denken = Danken*, a gândi = a mulțumi, a fi recunoscător, sau al înlănțuirilor de calambururi în jurul lui *Sorge als besorgende Fürsorge*, „grija ca pro-curare care se preocupă de“, care și-ar putea atrage acuza de beție de cuvinte dacă împletirea dintre aluziile morfologice și trimiterile etimologice n-ar produce iluzia unei coerențe globale a formei, deci a sensului și, în felul acesta, iluzia necesității discursului: *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst* (Însă hotărârea nu este decât dovada autenticității grijii înseși, autenticitate care este obiect al grijii și care este posibilă ca grijă)[5].

Toate resursele potențiale ale limbii comune sunt activate pentru a se crea senzația că există o legătură necesară între toți semnificanții și că relația dintre semnificanți și semnificați nu se stabilește decât prin intermediul sistemului conceptelor filosofice, termeni „tehnici“ care sunt forme înnobilate ale unor cuvinte comune (*Entdeckung*, „descoperire“, și *Entdeckheit*, „stare de des-coperire“), noțiuni tradiționale (*Dasein*, termen comun lui Heidegger, Jaspers și altor câtiva gânditori) folosite, însă, cu un ușor decalaj, menit a marca o *abatere*, o *distanțare* [*écart*] *alegorică* (ontologică, metafizică etc.), neologisme nou create anume pentru a produce niște distincții pretins nemaigândite și pentru a induce, oricum,

---

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Tübingen (ed. I 1927), 1963, pp. 300-301 [M. Heidegger, *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 398]. Heidegger va merge din ce în ce mai departe pe această direcție pe măsură ce, autoritatea sa devenind tot mai mare, el se va simți din ce în ce mai autorizat în practicarea beției peremptorii de cuvinte, care e limita oricărui discurs de autoritate.

sentimentul depășirii radicale (existențial și „existențiel"; temporal, *zeitlich*, și „temporel", *temporal*, opoziție care nu joacă, de altfel, nici un rol efectiv în *Sein und Zeit*[*]).

Punerea în formă produce și iluzia caracterului sistematic și, prin intermediul acestuia și al rupturii dintre limbajul specializat și limbajul comun, iluzia autonomiei sistemului. Intrând în rețeaua cuvintelor în același timp asemănătoare morfologic și înrudite etimologic și, prin intermediul lor, în trama lexicului heideggerian, termenul de *Fürsorge* e dezbrăcat de sensul său prim, oferit fără ambiguitate în expresia *Sozialfürsorge*, „asistență socială": transformat și transfigurat, el își pierde identitatea socială și sensul comun, îmbrăcând un sens deturnat (redat cu aproximație de cuvântul *procură* [mandat, împuternicire], în sens etimologic). În felul acesta, fantasma socială a asistenței (sociale), simbol al „statului providențial" și al „statutului asistențial", denunțat de către Carl Schmitt și Ernst Jünger într-un limbaj mult mai puțin eufemizat, poate să se manifeste în discursul legitim (*Sorge* și *Fürsorge* se află în centrul teoriei temporalității), dar într-o formă în care ea nu mai apare, în care nu mai există ca atare.

Prin inserarea în sistemul limbii filosofice, se operează *denegarea* sensului prim, pe care cuvântul tabuizat îl îmbracă în sistemul limbii comune și care, eliminat oficial din sistemul patent, continuă să ducă o existență subterană. Denegarea se află la originea dublului joc pe care-l îngăduie dubla informație a fiecărui element al discursului definit întotdeauna prin apartenența simultană la două sisteme, sistemul patent al idiolectului filosofic și sistemul latent al limbii comune.

A supune interesul expresiv transformării necesare pentru a-l face să ajungă de ordinul a ceea ce este dicibil într-un câmp determinat, a-l smulge din indicibil și din de nenumit nu înseamnă doar a înlocui un cuvânt cu altul, a pune un cuvânt acceptabil în locul unui cuvânt cenzurat. Această formă elementară de eufemizare ascunde o alta, mult mai subtilă, care constă în a te folosi de proprietatea esențială a limbajului, primatul relațiilor asupra elementelor, al formei asupra substanței, conform opoziției saussuriene, pentru a oculta elementele refulate inserându-le într-o rețea de relații ce le modifică *valoarea* fără a le modifica

[*] Și care, în traducerea românească, nici nu e marcată (n. tr.).

și „substanța[6]". Abia odată cu limbile speciale, produse de specialiști, efectul de ocultare prin punere în formă ajunge să funcționeze din plin: în acest caz, la fel ca în toate cazurile de camuflare prin formă, prin *forma cea bună*, analizată de așa-numita *Gestalttheorie*, semnificațiile tabuizate – teoretic recognoscibile – rămân practic nerecunoscute [*méconnues*]; prezente ca substanță, ele sunt, asemenea feței pierdute printre frunze, absente ca formă, absente din formă. Expresia există pentru a masca *experiențele prime ale lumii sociale* și *fantasmele sociale* aflate la originea ei, dar și pentru a le dezvălui; pentru a le spune, prin felul de a spune, că nu le spune. Ea nu poate să le enunțe decât într-o formă care să le facă de nerecunoscut, pentru că nu se poate recunoaște pe ea însăși ca enunțându-le. Supusă normelor tacite sau explicite ale unui câmp aparte, substanța primă se dizolvă, dacă se poate spune așa, în formă; punându-se în formă, luând forme, ea devine formă și degeaba am căuta într-un loc anume, dintr-un ansamblu de cuvinte-cheie ori de imagini, centrul acestui cerc care se află pretutindeni și nicăieri. Această punere în formă este în același timp transformare și transsubstanțiere: substanța semnificată *este* forma semnificantă în care aceasta s-a realizat.

Punerea în formă face să fie în același timp legitim și nejustificat să reducem *denegarea* la ceea ce ea deneagă, la fantasma socială aflată la originea ei. Ca urmare a faptului că această „*Aufhebung* a refulării", cum spune Freud cu un termen hegelian, neagă, dar și menține refularea, la fel ca refulatul, ea permite cumularea tuturor profiturilor, atât pe cel de a spune, cât și pe acela de a dezminți ceea ce se spune prin modul de a spune. E clar că opoziția dintre *Eigentlichkeit*, adică „autenticitate", și *Uneigentlichkeit*, „inautenticitate", „moduri cardinale ale ființării", după cum spune Heidegger, în jurul cărora, chiar și din punctul de vedere al celor mai strict interne lecturi, se organizează întreaga operă, nu e decât o formă aparte, deosebit de subtilă, a opoziției comune dintre „elită" și „mase". Tiranic („dictatura impersonalului «se»"), inchizitorial („impersonalul «se» se bagă peste tot") și nivelator, „impersonalul «se»", „*on*", *das Man*, „comunul" se sustrag propriilor responsabilități, se eliberează

[6] Aceasta e una dintre strategiile spontane de politețe, care nu poate să neutralizeze cu adevărat elementele agresive, arogante sau supărătoare ale unui ordin ori ale unei întrebări decât integrându-le într-un ansamblu de manifestări simbolice, verbale și nonverbale, menite să mascheze semnificația brută a elementului luat izolat.

de povara propriei libertăți, se lasă în voia frivolității și a facilității, comportându-se ca un asistat care trăiește, iresponsabil, pe spezele societății. Din tot acest pasaj de mii de ori comentat[7], ar trebui inventariate locurile comune ale aristocratismului universitar, plin de *topoi* despre agora, antiteză a *scholè*, tihnă-și-școală: oroarea de statistică (tema „caracterului mediu"), simbol al tuturor operațiunilor de „nivelare" ce amenință „persoana" (numită, aici, *Daseini*) și atributele ei cele mai de preț, „originalitatea" [„tot ce amintește de origini"] și „taina"; ura față de toate forțele „nivelatoare" (alții ar spune „masificante") și, mai presus de orice, oroarea față de ideologiile egalitare care amenință cuceririle efortului („tot ce a fost dobândit prin luptă") – altfel spus cultura, capital specific al mandarinului, fiu al operelor sale – și care încurajează „frivolitatea" și „facilitatea" maselor; revolta împotriva unor mecanisme sociale precum cele ale opiniei, inamica ereditară a filosofului, care revin aici prin intermediul jocurilor despre *öffentlich* și *Öffentlichkeit* („opinie publică" și „spațiu public"), pe scurt, împotriva a tot ceea ce simbolizează „asistența socială", democrația, partidele, concediile plătite (atingere adusă monopolului asupra *scholè* și asupra meditațiilor în pădure) și „cultura de masă", televiziunea și Platon în ediție de buzunar[8]. Toate acestea vor fi spuse mult mai bine de către Heidegger, în inimitabilul său stil *pastoral*, când în *Einführung in die Metaphysik*, compusă în 1935, arată cum triumful spiritului științifico-tehnologic în civilizația occidentală se împlinește și se desăvârșește în „fuga zeilor, distrugerea Pământului, absorbirea individului în massă, suspiciunea încărcată de ură față de

---

[7] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 126-127 (trad. fr., R. Boehm și A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964, pp. 159-160 [*Ființă și Timp*, trad. rom., *op. cit.*, pp. 174-176; n. tr.]. Prima cifră va trimite de aici înainte la ediția germană, cea de-a doua la traducerea franceză, atunci când aceasta există. (Iar trimiterea la traducerea română, când există, va fi marcată între paranteze drepte; n. tr.)

[8] Scriind acestea, nu aveam în memorie un pasaj anume din eseul despre „depășirea metafizicii" (1936-1946) consacrat „dirijismului literar", un aspect al domniei „tehnicii": „Nevoia de materii prime umane este, din punctul de vedere al punerii în ordine pentru dotarea cu echipamente, supusă acelorași reglementări ca și nevoia de cărți distractive ori de poezie, pentru confecționarea cărora poetul nu e cu nimic mai important decât ucenicul legător, care ajută la legarea poeziilor pentru o *bliblioteсă de întreprindere* ducându-se, de exemplu, să aducă din depozit cartonul de care este nevoie" (M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1973, p. 110; sublinierile îmi aparțin).

tot ce e creator și liber*" (*die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen*)[9].

La fel de clar este însă și că între spirite filosofic distinse, opoziția dintre distins și vulgar nu ar putea să îmbrace o formă vulgară. Aristocratismul universitar distinge forme distinse și forme vulgare ale aristocratismului: acest simț al distincției filosofice[10] îi va face pe adversarii săi să caute întotdeauna zadarnic în opera lui Heidegger, chiar și în scrierile sale politice, tezele cele mai bătătoare la ochi ale nazismului, iar pe fidelii săi, să nu mai contenească să inventarieze dovezile intenției de a se demarca de formele cele mai marcate ale disprețului față de mase[11]. Opoziția pe care am putea s-o numim „primară" – în dublu sens – nu va mai funcționa în operă decât în forma în care a intrat o dată pentru totdeauna și care nu va înceta să se transforme, pe măsura evoluției imobile a sistemului, îmbrăcând forme noi, dar întotdeauna înalt și puternic sublimate.

Prin ea însăși, punerea în formă este o punere în gardă: prin altitudinea ei, ea își marchează distanța suverană față de toate determinările – inclusiv față de cele ale conceptelor în *-ism*, care reduc ireductibila unicitate a unei gândiri la uniformitatea unei clase logice –, precum și față de toate determinismele, în special față de cele sociale, care reduc singularitatea absolută a unui gânditor la banalitatea unei clase (sociale). Această distanță, această *diferență* este instituită explicit în inima discursului filosofic sub forma opoziției dintre ontologic și ontic (sau antropologic), tot ea fiind și cea care îi furnizează discursului deja eufemizat o a doua linie de apărare, inexpugnabilă însă: fiecare cuvânt poartă de-acum înainte urma indelebilă a *rupturii* care separă sensul autentic ontologic de sensul comun și vulgar, ajungând uneori, prin unul dintre acele jocuri fonologice atât de des imitate de-atunci (*existentiell/existenzial*), să se întipărească în însăși substanța semnificantă. Tocmai de aceea

---

* M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de G. Liiceanu și T. Kleininger, Humanitas, București, p. 58 (n. tr.).

[9] Un alt simptom al acestui aristocratism este nuanța peiorativă a tuturor adjectivelor folosite pentru a califica existența pre-filosofică: „inautentic", „vulgar", „cotidian", „public" etc.

[10] Ar trebui inventariată sistematic toată simbolica prin care discursul filosofic își vestește înălțimea și superioritatea de discurs dominant.

[11] Se pot invoca, de pildă, dezvoltările cu privire la biologism (cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1961, în special vol. II, p. 247).

dublul joc cu cuvinte dedublate își află o prelungire firească în punerile în gardă la adresa lecturilor „vulgare" și „vulgar antropologice" care ar scoate la lumină semnificațiile denegate, nu însă și renegate, menite, prin *sublimarea filosofică*, prezenței absente a unei existențe fantomale: „Termenul «preocupare» are în primă instanță *semnificația lui pre-științifică* și poate să însemne: a executa ceva, a duce până la capăt, «a pune un lucru la punct». Cuvântul mai poate să însemne: a te preocupa de ceva în sensul de «a-ți procura ceva». Mai utilizăm cuvântul acesta și în expresia caracteristică: «mă preocupă faptul că treaba asta merge prost». «A te preocupa» înseamnă aici ceva de genul «a te teme». *Spre deosebire de aceste semnificații pre-științifice, ontice*, cuvântul «preocupare» *este folosit* în cercetarea de față *ca termen ontologic (ca existențial)* prin care desemnăm ființa unui mod posibil al faptului-de-a-fi-în-lume. Termenul acesta, «preocupare» (*Besorgen*), nu este ales pe motivul că *Dasein*-ul este în primă instanță și preponderent economic și «practic», ci deoarece însăși ființa *Dasein*-ului urmează să fie făcută vizibilă ca *grijă* (*Sorge*). Cuvântul «grijă», la rândul lui, trebuie înțeles ca un *concept ontologic* care are în vedere o *structură*. Grija *nu are nimic de-a face* cu «truda», cu «amărăciunea» și cu «grijile vieții» pe care *ontic* le întâlnești la orice *Dasein*[12]".

---

[12] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 56-57 (78-79) [78]. Aceste strategii de punere în gardă ar fi putut să trezească suspiciunea cititorilor francezi dacă aceștia n-ar fi fost plasați în condiții de receptare ce lăsau foarte puține șanse să fie percepute conotațiile ascunse pe care Heidegger le respinge cu anticipație (cu atât mai mult cu cât traducerile le „taie" sistematic, în numele rupturii dintre ontic și ontologic). Și, într-adevăr, piedicilor pe care le ridică în calea analizei o operă care este produsul unor strategii de eufemizare atât de conștiente și de sistematice li se adaugă, în cazul de față, unul dintre cele mai periculoase efecte ale exportului de produse culturale, dispariția tuturor semnelor subtile ale apartenenței sociale și politice, ale tuturor mărcilor, deseori extrem de discrete, ale importanței sociale a discursului și ale poziției intelectuale a autorului său, pe scurt, ale tuturor semnelor infime din discurs cărora indigenul le cade, evident, primă victimă, dar pe care poate să le perceapă mai bine ca oricine atunci când dispune de tehnicile de obiectivare necesare. Mă gândesc, de pildă, la toate conotațiile „administrative" pe care Adorno (*Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1964, pp. 66-70) le descoperă sub termenii „existențiali" de „întâlnire" (*Begegnung*), de convorbire-întreținere [*entretien*], sau sub cuvintele *Auftrag* (misiune) și *Anliegen*, eminamente ambiguu, în același timp obiect al unei cereri administrative și dorință foarte dragă, care făcuse deja obiectul unei utilizări deturnate în poezia lui Rilke.

Impunerea unei rupturi tranșante între cunoașterea sacră și cunoașterea profană, constitutivă pentru ambiția oricărui corp de specialiști care vrea să-și asigure monopolul asupra unei cunoașteri sau asupra unei practici sacre constituindu-i pe ceilalți în *profani*, îmbracă, astfel, o formă originală: prezentă absolut peste tot, ea divizează, într-o anumită măsură, fiecare cuvânt împotriva lui însuși, făcându-l să semnifice că nu semnifică ceea ce pare că semnifică, înscriind în el, cu ajutorul ghilimelelor sau printr-o alterare a înseși substanței semnificante, când nu prin simplă alipire etimologică sau fonologică la un ansamblu lexical, distanța care separă sensul „autentic" de sensul „vulgar" sau „naiv[13]". Discreditând semnificațiile prime care continuă să funcționeze ca suport ascuns pentru foarte multe relații constitutive ale sistemului patent, îți oferi posibilitatea de a ridica dublul joc, dacă se poate spune așa, la un grad secund. Într-adevăr, în ciuda anatemei care le marchează, aceste semnificații denegate continuă să îndeplinească o funcție filosofică, dat fiind că joacă cel puțin rolul de referent negativ prin raportare la care e marcată distanța filosofică, „diferența ontologică" ce separă „ontologicul" de „ontic", adică pe inițiat de profan, singurul responsabil, în incultura sau perversiunea lui, de vinovata evocare a semnificațiilor vulgare. A te folosi altfel de cuvintele tuturor, a reactiva adevărul subtil, *etumon*-ul abandonat de rutina uzului comun, înseamnă a face din justa raportare la cuvinte principiul reușitei sau al nereușitei alchimiei filologico-filosofice: „Dacă un alchimist, neinițiat cu inima și cu sufletul, dă greș în experiențele sale e nu numai pentru că se folosește de elemente fruste, ci în primul rând pentru că gândește cu *proprietățile* comune ale acestor elemente fruste, nu cu *virtuțile* elementelor ideale. Astfel, odată operată dedublarea completă și absolută, ne aflăm în plină experiență a *idealității*[14]". Și limbajul are elementele sale subtile pe care le eliberează subtilitatea filologico-filosofică, precum dualitatea gramaticală a elinescului *on*, în același timp substantiv și formă verbală, care îl face pe

---

[13] În aceeași logică vom înțelege și modul în care alte variante ale profetismului sacerdotal se folosesc astăzi de „ruptura epistemologică logică", gen de trecere inițiatică, împlinită o dată și o dată pentru totdeauna, a graniței trasate o dată pentru totdeauna între știință și ideologie.

[14] G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris, 1963, p. 59.

Heidegger să spună: „Ceea ce, astfel înfățișat, pare mai întâi o subtilitate gramaticală, este de fapt însăși enigma ființei[15]".

Așa se face că, dacă ai încredere în eficacitatea denegării filosofice, poți merge până la a reaminti semnificațiile cenzurate, obținând un efect suplimentar din totala răsturnare a relației dintre sistemul patent și sistemul ascuns pe care o provoacă această *întoarcere a refulatului*: într-adevăr, cum ai putea să nu vezi o dovadă a puterii „gândirii esențiale" în capacitatea ei de a întemeia în ființă niște realități atât de derizoriu contingente precum „securitatea socială" – și atât de nedemne de gândire, încât nu sunt numite decât între ghilimele[16]? Așa se ajunge ca, în această „lume pe dos" în care evenimentul nu este niciodată decât ilustrarea „esenței", temeiul să fie întemeiat de ceea ce întemeiază[17]. „Asistarea (*Fürsorge*), *așa cum se vorbește, în fapt, de «asistența socială», de pildă*, își are temeiul în constituirea ontologică a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-împreună. Urgența empirică a *asistenței sociale* e motivată de faptul că *Dasein*-ul rămâne în primul rând și cel mai adesea în niște moduri deficitare ale asistenței[18]." Această referire în același timp izbitoare și

---

[15] M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 281.

[16] Pentru o exemplificare voit caricaturală a atotputerniciei „gândirii esențiale", se poate citi textul conferinței din 1951, „Construire, locuire, gândire" (M. Heidegger, *Originea operei de artă*, *op. cit.*, p. 176), în care criza de locuințe e „depășită" spre criza sensului ontologic al „locuirii".

[17] Acest efect tipic „filosofic" e predispus să fie reprodus la nesfârșit, în toate întâlnirile dintre „filosofi" și „profani", îndeosebi specialiști ai disciplinelor pozitive, înclinați să recunoască ierarhia socială a legitimităților care îi conferă filosofului poziția de *ultimă instanță*, simultan culminantă și întemeietoare. Această „lovitură" profesorală își va afla, evident, cea mai bună întrebuințare în utilizările ei „magistrale": textul filosofic, produs al unei *ezoterizări*, va fi *exoterizat* cu prețul unui travaliu de comentare pe care ezoterismul său îl face indispensabil și care își află cele mai bune efecte în (falsele) concretizări care merg, printr-un demers invers, de la (falsa) ruptură până la reactivarea sensului prim, inițial eufemizat și, astfel, ezoterizat, însoțit însă de reproducerea *punerilor în gardă* („nu e decât un exemplu") menite a menține distanța inițiatică.

[18] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 121 (153) [167]. [În traducerea românească, devenită în acest context de nefolosit, efectul de „ezoterizare", de „depășire" a realității sociale, contingente, „factice", este dus până la capăt exemplar, „asistența socială" dispărând cu totul, fiind resorbită în – sau devorată de – esențialitatea ideală a „grijii" care, deși „întemeietoare", pare a nu mai vrea să întemeieze nimic, mulțumindu-se cu o imposibilă „fenomenalitate" generică, gestul heideggerian

invizibilă, invizibilă tocmai pentru că izbitoare, contribuie la a masca, prin însăși îndrăzneala ei, faptul că nici o clipă n-a încetat să fie vorba de asistență socială într-o lucrare oficial consacrată unei proprietăți ontologice a *Dasein*-ului, a cărui „nevoie empirică" (*i.e.* obișnuită, comună, vulgară, banală) de asistență nu e decât o manifestare evenimențială. „De ce mă minți spunându-mi că te duci la Cracovia ca să mă faci să cred că te duci la Lemberg, când tu de fapt te duci la Cracovia?" Oferind o ilustrare perfectă a paradigmei scrisorii furate, pe care Lacan o exemplifică prin această anecdotă[19], Heidegger tinde să ne facă să credem, proclamând ceea ce face cu adevărat, că nu face cu adevărat ceea ce n-a încetat nici o clipă să facă. Nu încape nici o îndoială: asistența socială, *Sozialfürsorge*, este cu adevărat cea care se „preocupă de" asistați „în locul lor", ceea ce îi eliberează de povara grijii față de ei înșiși, îngăduindu-le astfel nepăsarea, „facilitatea" și „frivolitatea", tot așa cum *Fürsorge* filosofică, variantă sublimă a celei anterioare, eliberează *Dasein*-ul de povara grijii sau, cum spunea (sau ar fi putut spune) Sartre din 1943, eliberează Pentru-sinele libertății, menindu-l astfel „relei-credințe" și „spiritului de seriozitate" al existenței „inautentice". „Impersonalul «se» (adică cel care s-a abandonat *asistării* de către ceilalți[*]) îl *despovărează* de fiecare dată pe *Dasein* în cotidianitatea sa. Și nu numai atât; despovărându-l astfel de ființă, impersonalul «se» vine în întâmpinarea *Dasein*-ului, în măsura în care în acesta există tendința către ușurătate și superficialitate. Și deoarece prin despovărarea de ființă impersonalul «se» îi iese *Dasein*-ului constant în întâmpinare, el își menține și consolidează dominația lui stăruitoare[20]."

---

fiind, din exces de zel, radicalizat și, în felul acesta, caricaturizat și chiar anulat: „Solicitudinea ca mod de organizare factic social, de pildă, se întemeiază în constituția de ființă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-laolaltă. Urgența ei factică este motivată prin faptul că *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se menține în modurile deficiente ale grijii-pentru-celălalt" (n. tr.).]

[19] J. Lacan, *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966, pp. 11-61.

[*] Precizarea din paranteză îi aparține lui P. Bourdieu (n. tr.).

[20] M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 127-128 (160) [175]. Stilul „filosofic" heideggerian fiind suma unui număr redus de efecte repetate la nesfârșit, am preferat să le surprindem la scara unui singur și același paragraf – analiza asistării – în care se află concentrate toate și care ar trebui recitit dintr-o suflare pentru a vedea cum se articulează ele practic într-un discurs.

Jocul cu formele sensibile ale limbajului își atinge desăvârșirea atunci când își ia ca obiect nu cuvinte izolate, ci cupluri de termeni, adică relații dintre termeni antagonici. Spre deosebire de simplele calambururi filosofice bazate pe asonanță sau pe aliterație, jocurile de cuvinte „cardinale", cele care orientează și organizează în profunzime gândirea, se joacă cu formele verbale în măsura în care acestea sunt în același timp forme sensibile și forme de clasificare. Aceste forme totale, care împacă necesitățile independente ale sunetului și ale sensului în miracolul unei expresii de două ori necesare, sunt forma transformată a unui material lingvistic deja informat politic (ori conform unor principii de opoziție obiectiv politice), care este înregistrat și conservat în limbajul comun. Predilecția tuturor limbilor savante pentru *gândirea în perechi* nici nu poate fi explicată altfel: ceea ce este cenzurat și refulat, în acest caz, nu este un termen tabu luat izolat, ci o relație de opoziție dintre cuvinte care trimite întotdeauna la o relație de opoziție dintre grupuri sociale[21].

Limba comună nu e doar o rezervă infinită de forme sensibile aflate la dispoziția jocurilor poetice sau filosofice sau, ca la ultimul Heidegger și la continuatorii săi, a liberelor asociații a ceea ce Nietzsche numea o *Begriffsdichtung*, ci și un rezervor de forme ale perceperii lumii sociale, de locuri comune în care se află depozitate principiile viziunii asupra lumii sociale comune unui întreg grup (germanic/*welsch* sau latin, obișnuit/distins, simplu/complicat, rural/urban etc.). Structura raporturilor de clasă nu e numită și percepută decât prin intermediul unor forme de clasificare care, în cazul celor vehiculate de limbajul comun, de pildă, nu sunt niciodată independente de această structură (ceea ce uită etnometodologii și toate analizele *formaliste* ale acestor forme): într-adevăr, chiar dacă opozițiile cele mai „marcate" din punct de vedere social (vulgar/distins) pot să primească semnificații foarte diferite în funcție de

---

[21] Astfel, nenumăratele perechi de opoziții imaginate de etnologi și de sociologi pentru a justifica opoziția de fapt dintre societățile atribuite etnologiei și societățile atribuite sociologiei – „comunitate"/„societate", *folk/urban*, tradițional/modern, societăți reci/societăți calde etc. – constituie exemplul prin excelență al seriei de opoziții paralele, prin definiție interminabilă, dat fiind că fiecare opoziție în parte surprinde un aspect parțial al opoziției fundamentale, esențialmente multiplă și multivocă, dintre societățile fără clase și societățile împărțite în clase, dându-i expresia cea mai compatibilă cu niște conveniențe și convenții ce variază de la un câmp la altul și de la un stadiu la altul al aceluiași câmp, adică aproape la infinit.

utilizări și de utilizatori, limbajul comun, obișnuit, produs al muncii acumulate a unei gândiri dominate de raporturile de forță dintre clase, și cu atât mai mult limbajul savant, produs al unor câmpuri dominate de interesele și de valorile claselor dominante, sunt, într-o anumită măsură, niște ideologii primare care se pretează mai „natural" la întrebuințări conforme cu valorile și cu interesele dominanților[22]. Acolo însă unde travaliul obișnuit de eufemizare (acela al „științei politice", de exemplu) pune un cuvânt în locul altuia sau neutralizează în mod vizibil sensul comun al unui cuvânt prea marcat printr-o punere în gardă explicită (ghilimelele, de pildă) ori printr-o definiție distinctivă, Heidegger procedează într-un mod infinit mai complicat: utilizând cuvântul obișnuit, dar într-un context de utilizare care, prin jocul neîntrerupt cu diferitele sensuri ale cuvintelor, necesită o lectură filologică și polifonică capabilă să reamintească sensul obișnuit, el condamnă acest sens, deplasându-l în mod oficial, cu conotațiile lui peiorative, la nivelul înțelegerii vulgare și vulgar „antropologice[23]".

Imaginația filosofică, asemenea gândirii mitice, se încântă și devine vrăjită atunci când relația pur lingvistică, atestată material de omofonie, se suprapune peste o relație de sens; ea profită de forme verbale care sunt în același timp și forme de clasificare: astfel, în *Vom Wesen der Wahrheit*, opoziția dintre „esență" (*Wesen*) și „non-esență" sau „dez-esență" (Un-*wesen*) e dublată de opoziția subterană, deopotrivă evocată și recuzată, dintre ordine – un fel de termen-fantomă – și *dezordine*, adică unul dintre sensurile posibile ale lui *Un-wesen*. Opozițiile paralele, variante inegal eufemizate ale câtorva opoziții „cardinale", ele însele reductibile în mare unele la altele, din care opera lui Heidegger posterioară „răsturnării" furnizează nenumărate exemple, afirmă într-o formă sublimată, cu atât mai universală în aplicațiile ei cu cât e mai greu de recunoscut (așa cum se întâmplă în cazul opoziției dintre ontic și ontologic), opoziția originară,

---

[22] Este evident că limba oferă jocurilor ideologice și alte posibilități decât cele pe care le exploatează Heidegger. Jargonul politic dominant, de exemplu, exploatează în principal virtualitățile de ambiguitate și de neînțelegere pe care le implică multitudinea întrebuințărilor de clasă și a celor speciale (legate de câmpuri specializate).

[23] Analizelor de față li s-ar putea reproșa că nu fac, în parte, decât să evidențieze proprietăți ale uzului heideggerian al limbajului pe care Heidegger însuși le revendică în mod expres – cel puțin în scrierile lui cele mai recente: de fapt, aceste false mărturisiri se înscriu, așa cum vom încerca să demonstrăm în cele ce urmează, în travaliul de *Selbstinterpretation* și de *Selbstbehauptung* căruia se i de dedică în totalitate cel de-al doilea Heidegger.

lovită de tabu, instituind-o ca absolută prin înscrierea ei în ființă (efect de ontologizare), și, în același timp, o neagă simbolic fie prin reducerea unei opoziții tranșante, absolute, totale la oricare dintre opozițiile secundare, adică superficiale și parțiale, care pot să derive din ea, și chiar la unul dintre termeni, cel mai manipulabil (în exemplul de mai sus, *Un-wesen*) al unei opoziții secundare, fie, printr-o strategie ce n-o exclude pe prima, negând pur și simplu opoziția originară, prin universalizarea fictivă a unuia dintre termenii relației – așa cum se întâmplă atunci când în universalitatea *Dasein*-ului este înscrisă „infirmitatea" și „neputința" (*Ohnmacht*), temei al unei forme de egalitate și de solidaritate în suferință. Jocurile de cuvinte în jurul lui *Un-wesen* cumulează toate aceste efecte, realizând o formă de conciliere a contrariilor care nu are echivalent decât în magie: absolutizarea *ordinii existente* (evocate doar prin opusul ei, așa cum în vise hainele pot semnifica nuditatea) coincide cu negarea simbolică, prin universalizare, a singurului termen vizibil al relației de dominație pe care se întemeiază această ordine[24].

Astfel, totul e făcut pentru a interzice ca indecentă orice încercare de a exercita asupra textului *violența* căreia Heidegger însuși îi recunoaște legitimitatea atunci când i-o aplică lui Kant, fiind și singura ce ne permite „să surprindem dincolo de cuvinte ce vor să spună acele cuvinte". Orice expunere a gândirii originare ce refuză parafrazarea inspirată a idiolectului intraductibil e dinainte condamnată de către păzitorii tezaurului[25]. Singura modalitate de a spune ceea ce *vor să spună* aceste cuvinte care nu spun niciodată în mod naiv ce vor să spună sau care, ceea ce e totuna, o spun întotdeauna, dar numai într-un mod ne-naiv, constă în a reduce intraductibilul, în a traduce intraductibilul, în a spune tocmai ceea ce vor ele să spună în forma naivă pe care ele au

---

[24] Prin niște strategii deloc mai puțin paradoxale – chiar dacă își dau aere de știință –, „politologia", care identifică obiectivitatea științifică cu „neutralitatea etică", mai precis cu neutralitatea dintre clasele sociale cărora le neagă, de altfel, existența, contribuie la lupta dintre clase aducând întăririle unei false științe tuturor mecanismelor ce contribuie la producerea falsei conștiințe a lumii sociale.

[25] La limită, nu există cuvânt care să nu fie un hapax intraductibil: cuvântul „metafizică", de exemplu, nu are la Heidegger sensul pe care îl are la Kant și nici la cel de-al doilea Heidegger sensul pe care îl are la primul. Din acest punct de vedere, Heidegger nu face decât să ducă la limită o proprietate esențială a uzului filosofic al limbajului: limba filosofică înțeleasă ca sumă de idiolecte cu intersectări parțiale ce nu poate fi utilizată adecvat decât de către locutori capabili să raporteze fiecare cuvânt la sistemul în care acesta capătă sensul pe care ei vor să i-l dea („în sensul lui Kant").

funcția primordială de a o nega. „Autenticitatea" nu desemnează, naiv, proprietatea exclusivă a unei „elite" socialmente desemnată, ci implică – la fel ca „inautencitatea" – o posibilitate universală, dar care nu le aparține decât celor care izbutesc să și-o însușească percepând-o ca atare și deschizându-și, prin chiar acest fapt, posibilitatea de a se „smulge" din „inautenticitate", concepută ca un fel de păcat originar, convertit prin conversia câtorva în vină responsabilă de ea însăși. E ceea ce spune cât se poate de clar Jünger: „A avea un destin propriu sau a te lăsa tratat ca un număr: aceasta este dilema pe care fiecare, desigur, trebuie s-o rezolve în zilele noastre, fiind însă *singurul* care poate s-o tranșeze. [...] Vrem să vorbim despre omul liber, așa cum iese el din mâinile lui Dumnezeu. Acest om nu este o excepție și nu reprezintă o elită. Nici vorbă de așa ceva: deoarece el se ascunde în fiece om, iar diferențele nu există decât în măsura în care fiecare individ se pricepe să actualizeze libertatea pe care a primit-o în dar[26]". Egali în libertate, oamenii sunt inegali în capacitatea de a se folosi în mod autentic de ea, doar o „elită" putând să-și însușească posibilitățile, universal oferite, de a accede la libertatea „elitei". Acest voluntarism etic – pe care Sartre îl va duce la limită – transformă dualitatea obiectivă a destinelor sociale într-o dualitate a modurilor de raportare la existență, făcând din existența autentică o „modificare existențielă" a modului comun de a percepe existența cotidiană, adică, mai clar spus, o revoluție în gândire[27]: a face să înceapă autenticitatea cu perceperea inautenticității, cu momentul adevărului în care *Dasein*-ul se descoperă pe sine în angoasă proiectând ordinea în lume prin decizia sa, printr-un fel de „salt" (kierkegaardian) în necunoscut[28], sau, din contră, a descrie reducerea omului la stadiul de instrument ca pe un alt „mod de a percepe existența cotidiană", aceea a „impersonalului «se»" care, privindu-se pe sine ca un instrument, „preocupându-se" de instrumente în măsura în care sunt instrumentale, devine el însuși

---

[26] E. Jünger, *Essai sur l'homme et le temps*, vol. I: *Traité du Rebelle* (*Der Waldgang*, 1951), Éditions du Rocher, Monaco,1957, vol. I, pp. 47-48. (La pagina 66 poate fi întâlnită o trimitere absolut evidentă, chiar dacă implicită, la Heidegger.)

[27] „Faptul-de-a-fi-sine [ipseitatea] autentic[ă] nu se întemeiază pe o *stare de excepție* a subiectului, una desprinsă de impersonalul «se», ci este o modificare existențielă a impersonalului «se» ca existențial esențial" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 130 (163) [178-179], precum și 179 (220) [231-232].

[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 295-301 și 305-310.

instrument, se adaptează la ceilalți așa cum un instrument se adaptează la alte instrumente, îndeplinește o funcție pe care oricine ar putea s-o îndeplinească la fel de bine și, redus la stadiul de element interșanjabil al unui grup, se uită pe sine așa cum instrumentul dispare în îndeplinirea funcției sale, înseamnă a reduce dualitatea obiectivă a condițiilor sociale la dualitatea modurilor de existență pe care ele le favorizează foarte inegal, din câte se pare; înseamnă, implicit, a-i considera atât pe cei care își asigură accederea la existența „autentică", cât și pe cei care se „lasă în voia" existenței „neautentice" responsabili pentru ce sunt, unii prin „hotărârea[29]" care îi scoate din existența obișnuită pentru a le deschide posibilurile, ceilalți prin „demisia" care îi condamnă la „decădere" și la „asistență socială".

Această filosofie socială se află în totală armonie cu forma în care se exprimă. E, într-adevăr, suficient să resituăm limbajul heideggerian în spațiul limbajelor contemporane în care se definesc distincția și *valoarea* lui *socială* pentru a ne da seama că această combinație stilistică total improbabilă este riguros omoloagă combinației ideologice pe care are misiunea s-o vehiculeze: adică, pentru a nu marca decât punctele pertinente, limba convențională și hieratică a poeziei postmallarméene în genul lui Stefan George, limba academică a raționalismului neokantian în genul lui Cassirer și, în sfârșit, limba „teoreticienilor" „revoluției conservatoare" precum Möller van den Bruck[30] sau, mai aproape de Heidegger în spațiul politic, Ernst Jünger[31]. Spre deosebire de limbajul strict ritualizat și puternic epurat, mai ales în materie de vocabular, al poeziei postsimboliste, limbajul heideggerian, care reprezintă transpunerea lui în ordine filosofică, conține – grație licenței pe care o implică logica propriu-zis conceptuală a așa-numitei *Begriffsdichtung* – cuvinte (cum ar fi *Fürsorge*) și teme excluse atât din discursul ezoteric al marilor inițiați[32],

---

[29] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 332-333, 387-388 și 412-413.

[30] F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, University of California Press, Berkeley, 1961.

[31] W.-Z. Laqueur, *Young Germany. A History of the German Youth Movement*, Routledge, London, 1962, pp. 178-187.

[32] Stilul lui George s-a impus spre imitație unei întregi generații, în special prin intermediul „mișcării tineretului" (*Jugendbewegung*), sedusă de idealismul său aristocratic și de disprețul său față de „raționalismul arid": „His style was imitated and a few quotations were repeated often enough – phrases about he who once has circled the flame and who forever will follow the flame; about the

cât și din limba puternic neutralizată a filosofiei universitare. Întemeindu-se pe tradiția filosofică a speculării infinitelor potențialități de gândire pe care le conține limbajul comun[33] și proverbele ținând de simțul comun, Heidegger introduce în filosofia universitară (conform parabolei cuptorului lui Heraclit, pe care o comentează cu complezență), cuvinte și lucruri până atunci interzise aici, conferindu-le însă o nouă noblețe, prin impunerea tuturor problemelor emblemelor tradiției filosofice și prin inserarea lor în urzeala jocurilor verbale ale poeziei conceptuale. Diferența dintre purtătorii de cuvânt ai „revoluției conservatoare" și Heidegger, care introduce în filosofie aproape toate tezele acestora și foarte mulți dintre termenii lor, constă pe de-a-ntregul în forma care le face de nerecunoscut. Am lăsa însă, fără îndoială, să ne scape specificitatea discursului heideggerian dacă am reduce la unul sau altul dintre profilurile ei antagonice combinația cu totul originală de distanță și apropiere, de înălțime și simplitate pe care o realizează această variantă pastorală a discursului profesoral: acest limbaj bastard îmbrățișează perfect intenția acestui elitism la îndemâna maselor, care oferă promisiunea salvării filosofice a celor mai „simpli", cu condiția, evident, ca aceștia să fie capabili să audă, mai presus de mesajele deformate ale falșilor păstori, reflecția „autentică" a unui Führer filosofic care nu este,

need for a new mobility whose warrant no longer derives from crown and escutcheon; about the Führer with his *völkisch* banner who will lead his followers to the future Reich through storm and grisly portents, and so forth" (W.Z. Laqueur, *op. cit.*, p. 135).

[33] Heidegger evocă în mod explicit tradiția – în special deturnarea la care Platon supune cuvântul *eidos* – pentru a justifica utilizarea „tehnică" pe care el însuși o dă cuvântului *Gestell*: „Potrivit semnificației lui obișnuite, cuvântul *Gestell* se referă la un dispozitiv, de pildă la o etajeră pentru cărți. Unui schelet i se mai spune de asemenea *Gestell*. Utilizarea cuvântului *Gestell* care se propune acum ni se pare la fel de înfiorătoare ca și acel schelet, fără a mai vorbi de arbitrarietatea cu care sunt masacrate în felul acesta cuvintele aparținând limbii dezvoltate în chip firesc. Oare poate exista o ciudățenie mai mare? Bineînțeles că nu. Dar această ciudățenie este un vechi obicei al gândirii" (M. Heidegger, „La question de la technique", in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1973, p. 27 [„Întrebarea privitoare la tehnică", *in* vol. *Originea operei de artă*, trad. rom., *op. cit.*, p. 145]). La aceeași acuză de „arbitrariu dezordonat", Heidegger răspunde, adresându-se unui student, prin îndemnul de a „învăța meseria de a gândi" (M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 222-223).

însă, nici o clipă decât un *Führsprecher*, un umil slujitor – tocmai prin asta sacralizat – al verbului sacru.

Lectura internă și respectarea formelor

Fritz Ringer are fără doar și poate dreptate atunci când recunoaște adevărul reacției „mandarinilor" germani la național-socialism în vorba lui Spranger care, în 1932, considera „mișcarea națională a studenților încă autentică *ca fond*, dar indisciplinată *ca formă*[34]". Pentru logocentrismul universitar, a cărui limită o reprezintă fetișismul verbal al filosofiei heideggeriene – filosofia filo-logică prin excelență – forma bună este cea care face sensul bun, bunul-simț [*le bon sens*]. Adevărul relației dintre aristocratismul filosofic, formă supremă a aristocratismului universitar, și oricare altă specie de aristocratism – chiar și aristocratismul autentic aristocratic al Junker-ilor și al purtătorilor lor de cuvânt – se exprimă prin punerea în formă și prin punerile în gardă împotriva oricărei forme de „reducționism", adică împotriva oricărei distrugeri a formei care ar urmări să *readucă discursul la forma sa cea mai simplă* și, în felul acesta, la determinanții sociali ai producerii lui. Dovadă, forma pe care o îmbracă la Habermas întrebarea cu privire la Heidegger: „Începând din 1945 și din diferite direcții, s-a pus problema fascismului lui Heidegger. Mai ales Discursul de Rectorat din 1933, în care Heidegger celebrase «zdruncinarea existenței Germaniei», s-a aflat în centrul acestei dezbateri. Dacă însă critica nu trece de acest nivel, ea rămâne schematică. Căci mult mai interesant este să vezi cum a putut autorul cărții *Ființă și Timp* (iar această carte e cea mai importantă realizare a filosofiei de la *Fenomenologia* lui Hegel până azi), *cum a putut deci un gânditor de acest rang să se coboare până la acel mod de gândire atât de evident primar* care se dovedește a fi, la o privire lucidă, *patosul fără stil* al acelui apel la autoafirmarea universității germane[35]". Se observă, deci, că nu e de-ajuns să fii pus în gardă împotriva a ceea ce poate fi „privire de sus" în „postura lingvistică

---

[34] E. Spranger, „Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933", *Universitas Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 10, 1955, pp. 457-473, citat de F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Comunity. 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge, 1969, p. 439.

[35] J. Habermas, „Penser avec Heidegger contre Heidegger", *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p. 90 (sublinierile îmi aparțin).

a lui Martin Heidegger scriitorul[36]" pentru a o rupe cu preocuparea pentru „înălțimea" discursului, acest simț al demnității filosofice pe care filosofia îl manifestă, în mod fundamental, în relația ei cu limbajul.

„Înălțimea" stilistică nu este o proprietate accesorie a discursului filosofic. Prin ea se vestește faptul că acest discurs este un discurs *autorizat*, învestit, prin însăși conformitatea sa, cu autoritatea unui corp special mandatat să asigure un fel de magisteriat teoretic (cu dominantă logică sau morală, în funcție de autor și de epocă). Și tot ea face ca anumite lucruri care nu au loc în discursul conform, pus în formă, cu forme în regulă [*en forme*, sau care nu pot să-și găsească purtătorii de cuvânt capabili să le dea forma conformă [*la forme conforme*], să nu fie spuse; în vreme ce altele, care altfel nu ar putea fi spuse sau acceptate, sunt spuse și înțelese. Stilurile sunt la fel de ierarhizate și de ierarhizante în limbajul comun și în discursul savant; unui „gânditor", și încă de „rang înalt", nu i se potrivește decât un limbaj de „înaltă ținută": e ceea ce face ca „patosul fără stil" al discursurilor din 1933 să li se pară atât de nepotrivit celor care au simțul demnității filosofice, adică simțul propriei lor demnități de filosofi; aceiași cu cei care salută ca pe un eveniment filosofic patosul filosoficește stilat al cărții *Sein und Zeit*.

Prin „înălțimea" stilistică sunt reamintite atât rangul discursului în ierarhia discursurilor, cât și respectul cuvenit unui astfel de rang. Nu poți trata o frază precum „Criza propriu-zisă a locuirii rezidă în faptul că muritorii au să caute neîncetat esența locuirii, că ei trebuie mai întâi să învețe locuirea[37]" așa cum ai trata o propoziție ținând de limbajul curent precum „criza locuințelor se agravează" ori chiar o propoziție aparținând limbajului științific precum „La Berlin, în Hausvogteiplatz, într-un cartier de afaceri, valoarea metrului pătrat, care în 1865 era de 115 mărci, se ridica la 344 de mărci în 1880 și la 990 de mărci în 1895[38]". În calitatea sa de discurs *conform, pus în formă, cu forme în regulă*, discursul

---

[36] J. Habermas, *op. cit.*, p. 100.

[37] M. Heidegger, „Construire, locuire, gândire", *in* M. Heidegger, *Originea operei de artă*, *op. cit.*, p. 193.

[38] M. Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Éd. de Minuit, Paris, 1972, p. 178. E de la sine înțeles că o astfel de frază e dinainte exclusă din *orice* discurs filosofic care *se respectă*: simțul distincției dintre „teoretic" și „empiric" este, într-adevăr, o dimensiune fundamentală a simțului distincției filosofice.

filosofic impune normele propriei sale percepții[39]. Punerea în formă, altfel spus redactarea conformă [*la mise en forme*], care îl ține pe profan la o distanță respectuoasă, apără textul de „trivializare" (cum spune Heidegger), menindu-l unei *lecturi interne*, în dublul sens de lectură cantonată la limitele textului însuși și în același timp rezervată în exclusivitate grupului închis de profesioniști ai lecturii: e suficient să cercetezi uzajele sociale pentru a vedea că textul filosofic se definește ca fiind ceea ce nu poate fi citit (de fapt) decât de către „filosofi", adică de către cititori dinainte convertiți, gata să recunoască – în ambele sensuri – discursul filosofic ca atare și să-l citească așa cum el însuși cere să fie citit, adică „în mod filosofic", cu o intenție pură și pur filosofică, eliminându-se orice referință la altceva în afara discursului însuși care, fiindu-și lui însuși temei, nu cunoaște exterior.

Cercul instituționalizat al ignorării și nerecunoașterii [*méconnaissance*] colective pe care se întemeiază credința în valoarea unui discurs ideologic nu se instaurează decât atunci când structura câmpului de producție și de circulație a acestui discurs e de așa natură încât *denegarea* – pe care el o operează spunând ceea ce spune doar într-o formă ce tinde să arate că n-o spune – întâlnește niște interpreți capabili să *re-ignore* și să *re-nerecunoască* [*re-méconnaître*] conținutul pe care el îl deneagă; atunci când ceea ce forma neagă e re-nerecunoscut *re-méconnu*], altfel spus cunoscut și recunoscut în forma (și numai în forma) în care el se realizează negându-se. Pe scurt, un discurs de denegare cere o lectură formală (sau formalistă) care recunoaște și reproduce denegarea inițială, în loc s-o nege pentru a descoperi ce anume neagă ea. Violența simbolică existentă în orice discurs ideologic în calitatea sa de nerecunoaștere care cere re-nerecunoașterea nu se exercită decât în măsura în care reușește să-i facă pe destinatarii săi să-l trateze așa cum pretinde el însuși să fie tratat, mai precis cu tot respectul pe care îl merită, cu forme conforme, în regulă, ca formă. O producție ideologică e cu atât mai izbutită cu cât

---

[39] Pentru a degaja filosofia implicită a lecturii filosofice și filosofia istoriei filosofiei care îi e solidară, ar trebui trecute în revistă sistematic toate textele (frecvente la Heidegger și la comentatorii săi) în care se afirmă așteptarea unui tratament pur și pur formal, exigența unei lecturi interne, circumscrisă doar la spațiul cuvintelor, sau, altfel spus, ireductibilitatea operei „autocreate" la orice determinare istorică – cu excepția, evident, a determinărilor interne din istoria autonomă a filosofiei sau, cel mult, din istoria științelor matematice sau fizice.

e mai capabilă să-i *demonstreze că greșește* oricui încearcă s-o *reducă* la adevărul ei obiectiv: proprie ideologiei dominante e capacitatea de a face astfel încât știința ideologiei să cadă sub acuzația de ideologie; enunțarea adevărului ascuns al discursului provoacă scandal pentru că spune ceea ce reprezintă „ultimul lucru care trebuia spus".

Nici cele mai rafinate strategii simbolice nu pot să producă vreodată în totalitate condițiile propriei lor reușite și ar fi sortite eșecului dacă nu ar putea să se bazeze pe complicitatea activă a unui întreg corp de apărători ai ortodoxiei care orchestrează, amplificând-o, condamnarea inițială a lecturilor reductive[40].

Lui Heidegger îi e suficient să afirme că „filosofia este *prin esența ei* inactuală, deoarece ea face parte dintre acele puține lucruri al căror destin rămâne de a nu putea niciodată să trezească un ecou nemijlocit în prezentul lor și cărora nici nu le este vreodată permis să trezească vreunul[41]", sau că „ține de însăși esența filosofilor autentici să fie neapărat ignorați de către contemporanii lor[42]" – variațiuni pe tema „filosofului damnat" care sună peste măsură de pitoresc în gura lui –, pentru ca toți comentatorii să reia imediat[43]: „Ține de destinul

---

[40] Nu sociologul e cel care importă limbajul ortodoxiei: „The addresses of the «Letter on Humanism» combine a profound insight into Heidegger with an extraordinary gift of language, both together making him beyond any question one of the *most authoritative interpreters* of Heidegger in France" (W.J. Richardson, S.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, Haga, 1963, p. 684, despre un articol al lui J. Beaufret); sau: „This sympathetic study (al lui Albert Dondeyne) orchestrates the theme that the ontological difference is the single point of reference in Heidegger's entire effort. Not every *Heideggerean of strict observance* will be happy, perhaps, with the author's formulae concerning Heidegger's relation to «la grande tradition de la *philosophia perennis*» (*ibid.*).

[41] M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de G. Liiceanu și T. Kleininger, Humanitas, București, 1999, p. 19.

[42] M. Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 213. Opera, spune undeva Heidegger, „scapă biografiei", care nu poate decât „să dea un nume unui lucru care nu aparține nimănui".

[43] E absolut remarcabil că Heidegger, despre care se știe cu câtă înverșunare respinge și contestă orice lectură externă sau reductivă a operei sale (scrisori către Jean Wahl, către Jean Beaufret, către un student, către Richardson, convorbire cu un filosof japonez etc.), nu ezită să folosească împotriva concurenților săi (Sartre, în cazul de față) argumente de un sociologism „grosolan", redând, de exemplu, temei „dictaturii spațiului public" (*Scrisoare despre „umanism"*, *in* M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de G. Liiceanu și T. Kleininger, Ed. Politică, București, 1988, pp. 301 și 304) sensul propriu-zis *social* (dacă nu sociologic) pe

oricărei gândiri filosofice, atunci când depășește un anumit grad de fermitate și de rigoare, să fie prost înțeleasă de către contemporanii pe care îi pune la încercare. A-l cataloga drept apostol al patetismului, promotor al nihilismului, inamic al logicii și al științei pe un filosof a cărui unică și constantă preocupare a constituit-o problema adevărului este cu adevărat una dintre cele mai stranii denaturări de care lejeritatea unei epoci a putut să se facă vinovată[44]". „Gândirea sa reprezintă o apariție neobișnuită pentru timpurile noastre și pentru tot ceea ce dețin ele ca actualitate[45]."

Așa se face că *Scrisoarea despre „umanism"*, cea mai marcantă și mai des citată dintre toate intervențiile directe menite să manipuleze strategic relația dintre sistemul patent și sistemul latent și, în felul acesta, imaginea publică a operei, a funcționat ca un fel de scrisoare pastorală, matrice infinită a unor comentarii permițându-le simplilor vicari ai Ființei să reproducă pe cont propriu punerea la distanță înscrisă în fiecare dintre punerile în gardă magistrale și să se plaseze, astfel, de partea bună a rupturii dintre sacru și profan, dintre inițiați și profani. Pe măsură ce unda se propagă în cercuri din ce în ce mai largi – autointerpretări, comentarii inspirate, teze savante, lucrări de inițiere și, în sfârșit, manuale –, pe măsură ce coborâm în ierarhia interpreților, iar înălțimea frazelor și a parafrazelor începe să scadă, discursul exoteric tinde să revină la adevărul său, dar, la fel ca în filosofiile emanantiste, propagarea e însoțită de o pierdere a valorii, dacă nu și a substanței, iar discursul „trivializat" și „vulgarizat" poartă marca propriei degradări, contribuind astfel la creșterea încă și mai mult a valorii discursului original sau originar.

Relațiile care se instaurează între opera marelui interpret și interpretările ori suprainterpretările pe care ea le *cere*, sau între autointerpretările menite să corecteze și să prevină interpretările nefericite ori răuvoitoare și să legitimeze interpretările conforme, semănă întru totul – mai puțin în ceea ce privește umorul, pe care pompa și complezența universitară îl pun pe fugă – cu cele care, de la Duchamp încoace, sunt instaurate între artist și corpul de interpreți: în ambele cazuri, producția recurge la o anticipare a interpretării, jucându-se cu interpreții, cerând

care-l avea fără îndoială în *Sein und Zeit*, și asta într-un pasaj în care ține să precizeze că „analitica existențială" a „impersonalului «se»" „nu trebuie în nici un caz să ofere *doar* o contribuție ocazională la sociologie" (p. 41). Această reutilizare a lui Heidegger I de către Heidegger II dovedește (inclusiv cu acel „doar" din fraza citată) că, dacă totul e re-denegat, nimic nu e renegat.

[44] J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Denoël-Gonthier, Paris, 1971, pp. 111-112.

[45] O. Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, traducere de C. Cioabă, Humanitas, București, 1998, pp. 12-13.

interpretarea și suprainterpretarea, fie pentru a le întâmpina în numele caracterului esențialmente inepuizabil al operei, fie pentru a le respinge, printr-un fel de sfidare artistică la adresa interpretării care reprezintă tot o modalitate de a afirma transcendența artistului și a puterii lui creatoare, chiar a puterii lui critice și autocritice. Filosofia lui Heidegger e, fără îndoială, primul și cel mai izbutit *ready made* filosofic, opere *făcute pentru* a fi interpretate și *făcute de către* interpretare sau, mai exact, de către dialectica vicioasă – antiteză absolută a dialecticii științei – dintre interpretul care procedează obligatoriu *prin exces* și producătorul care, prin dezmințirile, retușurile și corecțiile lui, instaurează între operă și toate interpretările o diferență care este aceea dintre Ființă și simplă elucidare a ființărilor[46].

Analogia e mai puțin artificială decât poate părea la prima vedere: stabilind că sensul „diferenței ontologice" care separă gândirea sa de întreaga gândire anterioară[47] separă și interpretările „vulgare", infraontologice și naiv „antropologice" (precum cea a lui Sartre), de interpretările autentice, Heidegger își pune gândirea la adăpost de orice atingere, condamnând dinainte orice lectură care, intenționat sau nu, s-ar menține la sensul vulgar, reducând, de exemplu, analiza existenței „neautentice" la o descriere „sociologică", așa cum au făcut unii interpreți bine intenționați, dar prost inspirați, și așa cum face și sociologul, dar dintr-o cu totul altă intenție. A stabili, în opera însăși, distincția dintre două lecturi ale operei înseamnă a te face capabil să obții din partea cititorului conform ca, în fața celor mai surprinzătoare calambururi ori a platitudinilor cele mai strigătoare la cer, acesta să întoarcă împotriva lui însuși punerile magistrale în gardă, înțelegând prea bine despre ce e vorba, dar punând la îndoială autenticitatea propriei sale înțelegeri și interzicându-și să judece un autor care s-a instituit o dată pentru totdeauna el însuși în judecător al oricărei înțelegeri. Asemenea preotului care, așa cum observă Weber, dispune de mijloacele de a face să cadă asupra laicilor

---

[46] Se poate face, din acest punct de vedere, o apropiere între un interviu recent al lui Marcel Duchamp (apărut în *VH 101*, nr. 3, toamna 1970, pp. 55-61) și *Scrisoarea despre „umanism"*, cu nenumăratele ei dezmințiri și puneri în gardă, cu jocurile ei șirete cu interpretul etc.

[47] Ni se va obiecta că această „pretenție" este și ea dezmințită în *Scrisoare...* (pp. 315-317), ceea ce nu o împiedică însă să se afirme din nou ceva mai departe (pp. 323-324).

responsabilitatea pentru eșecul întreprinderii culturale, marea profeție sacerdotală își asigură, în felul acesta, complicitatea interpreților, care nu au de ales decât între să caute și să recunoască necesitatea operei până și în accidente, alunecări și lapsusuri, respectiv să se vadă azvârliți în bezna „erorii" [*erreur*], dacă nu chiar – și mai rău – a „rătăcirii" [*errance*].

Iată, în trecere, un remarcabil exemplu de supralicitare interpretativă ce duce la mobilizarea tuturor resurselor acumulate de internaționala interpreților pentru a se evita simplismul dinainte denunțat printr-un joc de cuvinte magistral: „In English this term (*errance*) is an artefact with the following warrant: The primary sense of the Latin *errare* is «to wander», the secondary sense «to go astray» or «to err», in the sense of «to wander from the right path». This double sense is retained in the French *errer*. In English, the two senses are retained in the adjectival form, «errant»: the first sense («to wander») being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. «knights errant»); the second sense signifying «deviating from the true or correct», «erring». The noun form, «errance», is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intending to suggest both nuances of «wandering about» and of «going astray» («erring»), the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author's intentions and *to avoid as much as possible the simplest interpretations* that would spontaneously arise by translating as «error»" (W.J. Richardson, *op. cit.*, p. 224, nr. 29, sublinierea îmi aparține; cf. și p. 410, despre distincția dintre *poesy* și *poetry*).

Cauțiuni, autorități, garanți, textele sunt, în mod natural, miza unor strategii care, în aceste domenii, nu sunt eficace decât dacă se disimulează ca atare, în primul rând în ochii propriilor lor autori, tocmai aceasta fiind funcția credinței; participarea la capitalul simbolic care le este asociat are drept contrapondere respectarea convenientelor care definesc de la caz la caz, în funcție de distanța obiectivă dintre operă și interpret, stilul relației stabilite între ei. Pentru fiece caz în parte, ar trebui analizate mai pe larg interesele specifice ale interpretului – descoperitor, purtător de cuvânt titrat, comentator inspirat ori simplu repetitor – în funcție de pozițiile relative pe care opera interpretată și interpretul le ocupă, la momentul cu pricina, fiecare în propria sa ierarhie; și să se determine din ce punct de vedere și în ce fel orientează ele interpretarea. Fără doar și poate, ne-ar fi extrem de greu să înțelegem o poziție aparent atât de paradoxală precum cea a heideggeriano-marxiștilor francezi – ai

căror strămoși sunt Marcuse[48] și Hobert[49] – dacă n-am ține seama de faptul că întreprinderea heideggeriană de reabilitare venea în întâmpinarea așteptărilor marxiștilor extrem de preocupați să se reabiliteze asociind cea mai prestigioasă filosofie a momentului acelei *plebeia philosophia* prin excelență practicată de către ei, puternic suspectată atunci de „trivialitate[50]". Dintre toate manevrele pe care le ascunde *Scrisoarea despre „umanism"*, nici una nu putea să-i atingă pe marxiștii „distinși" mai eficace decât strategia de grad secund constând în a reinterpreta, prin raportare la un nou context politic – ce impunea limbajul „dialogului productiv cu marxismul"[51] –, strategia tipic heideggeriană de (falsă) *depășire prin radicalizare* pe care primul Heidegger o îndrepta spre conceptul marxist de *înstrăinare* (*Entfremdung*): „ontologia fundamentală" care întemeiază „experiența înstrăinării" așa cum o descrie Marx (adică într-un mod încă mult prea „antropologic") pe alienarea fundamentală a omului, cea mai radicală cu putință, adică pe uitarea adevărului Ființei, nu reprezintă oare un *nec plus ultra* al radicalismului[52]?

E suficient să recitim darea de seamă a unei discuții între Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet și Kostas Axelos[53] pentru a ne convinge că această combinație filosofică cu totul neașteptată datorează foarte puțin rațiunilor strict „interne": „Am fost *fermecat* și pătruns de o viziune – termenul nu e cel mai potrivit – cu atât mai impresionantă cu cât *contrasta cu trivialitatea*

---

[48] H. Marcuse, „Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus", in *Philosophische Hefte*, I, 1928, pp. 45-68.

[49] C. Hobert, *Das Dasein im Menschen*, Sporn, Zeulenroda, 1937.

[50] Aceeași logică a condus, mai recent, la „combinații" aparent mai întemeiate, ale marxismului cu structuralismul ori cu freudismul, de pildă, în timp ce Freud (interpretat de Lacan) furniza o nouă cauțiune jocurilor conceptuale de cuvinte în maniera lui Heidegger.

[51] Cf. M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, pp. 304, 310-311, 315, respingerea lecturii „existențialiste" a lui *Sein und Zeit*; p. 309, respingerea interpretării conceptelor din *Sein und Zeit* ca „secularizare" a unor concepte religioase; p. 314, respingerea lecturii „antropologice" sau „morale" a opoziției dintre autentic și neautentic; pp. 319-320, respingerea, puțin prea insistentă, a „naționalismului" analizelor „patriei" (*Heimat*) etc.

[52] Cf. M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, pp. 320-321.

[53] K. Axelos, *Arguments d'une recherche*, Éd. de Minuit, Paris, 1969, p. 93 *sq.*; cf. și K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger* (Introducere la o gândire viitoare despre Marx și Heidegger), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966.

celor mai multe dintre textele filosofice apărute în ultimii ani" (H. Lefebvre); „*Nu există antagonism* între viziunea cosmic-istorică a lui Heidegger și concepția istorică practică a lui Marx" (H. Lefebvre); „Fondul comun care există între Marx și Heidegger, ceea ce-i leagă pentru mine, este însăși epoca noastră, aceea a civilizației industriale extrem de avansate și a mondializării tehnicii [...]. Cei doi gânditori au, pe scurt, în comun cel puțin același obiect [...]. Asta îi deosebește de sociologi, de exemplu, care analizează manifestările ei particulare, ici și colo[54]" (F. Châtelet); „Marx și Heidegger *fac amândoi* dovada unei *radicalități* în punerea la îndoială a lumii, a unei aceleiași *critici radicale* a trecutului și a unei preocupări comune pentru pregătirea viitorului planetar" (K. Axelos); „Heidegger își propune, în primul rând, să ne ajute să înțelegem ceea ce spune Marx" (J. Beaufret); „Imposibilitatea de a fi nazist merge mână în mână cu revirimentul lui *Sein und Zeit* ca *Zeit und Sein*. Dacă *Sein und Zeit* nu l-a ferit pe Heidegger de nazism, *Zeit und Sein*, care nu este o carte, ci suma meditațiilor sale începând din 1930 și a publicațiilor sale începând din 1946, l-a îndepărtat fără întoarcere de acesta" (J. Beaufret); „Heidegger e *fără îndoială materialist*" (H. Lefebvre); „Într-un stil foarte diferit, Heidegger continuă opera lui Marx" (F. Châtelet).

Interesele specifice ale interpreților și logica însăși a câmpului, care îi mână spre operele cele mai prestigioase pe cititorii cei mai înclinați și mai capabili să aducă ofrande hermeneutice, nu sunt suficiente pentru a explica de ce a fost posibil ca filosofia heideggeriană să fie recunoscută la un moment dat, în cele mai diferite sectoare ale câmpului filosofic, drept cea mai *distinsă* împlinire a intenției filosofice. Acest destin social nu se putea realiza decât pe baza unei afinități prealabile a dispozițiilor, trimițând, ea însăși, la logica recrutării și a formării corpului profesorilor de filosofie, la poziția câmpului filosofic în structura câmpului universitar și în aceea a câmpului intelectual etc. Aristocratismul mic-burghez al acestei „elite" a corpului profesoral pe care o formau profesorii de filosofie, de multe ori proveniți din straturile de jos ale micii burghezii și parveniți, grație unor reușite școlare, în vârful ierarhiei disciplinelor literare, în punctul de nebunie al sistemului școlar, la adăpost de lume și de orice putere asupra lumii, nu putea decât să intre în rezonanță cu acest produs exemplar al unei dispoziții omoloage.

---

[54] Se observă aici în practică schema „diferenței ontologice" dintre Ființă și ființări: să fie oare o întâmplare că ea răsare cât se poate de natural atunci când se pune problema de a marca distanțele și de a restabili ierarhiile dintre filosofie și științele sociale, în special?

Absolut toate efectele aparent cele mai specifice limbajului heideggerian, efectul de gândire radicală și efectul de gândire planetară, efectul de debanalizare a surselor și efectul de „gândire fondatoare" și, în general, toate efectele constitutive ale *retoricii moi a predicii* – variațiune pe cuvintele unui text sacru funcționând ca matrice a unui comentariu infinit și insistent, mânat de voința de a epuiza un subiect prin definiție inepuizabil – reprezintă limita exemplară, deci legitimarea absolută, a turnúrilor și ticurilor profesionale ce le permit „profeților catedrei" (*Kathederpropheten*), cum le spunea Weber, să re-producă în mod cotidian iluzia extracotidianității. Toate efectele profetismului sacerdotal nu izbutesc, deci, în totalitate decât pe baza profundei complicități dintre autor și interpreți în acceptarea presupozițiilor implicate în definirea sociologică a funcției de „mic profet retribuit de stat", cum tot Weber spune: dintre toate aceste presupoziții, nici una nu servește mai bine interesele lui Heidegger decât *absolutizarea textului*, pe care o operează orice lectură cultivată ce se respectă. A fost nevoie de o încălcare ieșită din comun a imperativului academic de neutralitate precum înrolarea filosofului în partidul nazist ca să se pună problema, de altfel imediat respinsă ca indecentă, a „gândirii politice" a lui Heidegger. Ceea ce constituie încă o formă de neutralizare: profesorii de filosofie au interiorizat atât de profund definiția care exclude din filosofie orice referire directă la politică, încât au ajuns să uite că filosofia lui Heidegger este în totalitate politică.

Înțelegerea conformă, cu forme în regulă [*dans les formes*], ar rămâne formală și goală dacă n-ar fi deseori masca unei înțelegeri mai adânci, dar și mai obscure totodată, care se bazează pe omologia mai mult sau mai puțin perfectă a pozițiilor și pe afinitatea habitusurilor. A înțelege înseamnă și a înțelege din câteva cuvinte și a citi printre rânduri, operând în mod practic (adică, cel mai adesea, inconștient) asocierile și substituirile lingvistice pe care producătorul le-a operat inițial: așa se rezolvă, practic, contradicția specifică a discursului ideologic care, extrăgându-și eficacitatea din duplicitate, nu poate să exprime în mod legitim interesul de clasă sau de fracțiune de clasă decât într-o formă care îl disimulează sau îl trădează. Implicată în omologia pozițiilor și în orchestrarea mai mult sau mai puțin perfectă a habitusurilor, recunoașterea practică a intereselor al căror purtător de cuvânt e vorbitorul și a formei aparte de cenzură ce interzice exprimarea lor directă oferă acces nemijlocit, în afara oricărei operațiuni conștiente de decodare, la ceea

ce *vrea să spună* discursul[55]. Această înțelegere dincoace de cuvinte se naște prin întâlnirea dintre un interes expresiv încă neexprimat, refulat chiar, și exprimarea lui în forme conforme, adică deja efectuată în conformitate cu normele unui anumit câmp[56].

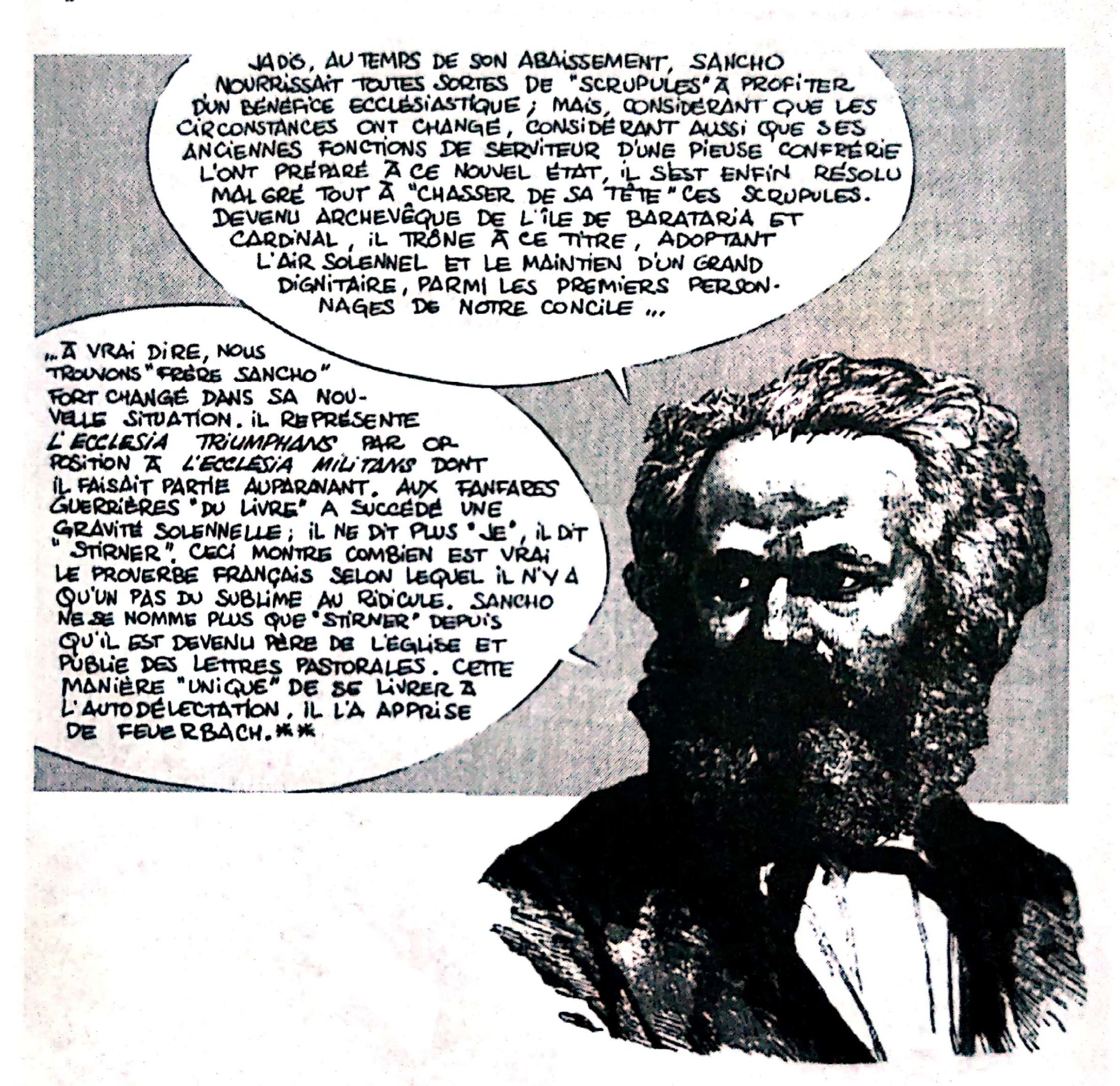
[55] Tocmai la această înțelegere oarbă face referire următoarea declarație aparent contradictorie a lui Karl Friedrich von Weizäcker (citat de J. Habermas, *op. cit.*, p. 106): „Eram tânăr student când am început să citesc *Ființă și Timp*, care apăruse cu puțin timp înainte. În mod perfect conștient, pot afirma astăzi că, în epocă, nu înțelesesem, la drept vorbind, nimic. Nu mă puteam însă sustrage impresiei că acolo, și numai acolo, gândirea percepea problemele pe care le bănuiam în spatele fizicii teoretice moderne și chiar și azi aș fi de acord cu ea".

[56] Același Sartre pe care profesiunile de credință elitiste ale lui Heidegger l-ar fi făcut să zâmbească sau să se indigneze dacă i s-ar fi înfățișat cu toate aparențele „gândirii de dreapta", conform lui Simone de Beauvoir (care, în mod ciudat, l-a uitat pe Heidegger), nu a putut să înțeleagă expresia apărută pe pagini întregi în *Greața*, așa cum a înțeles expresia pe care opera lui Heidegger o dădea propriei sale experiențe cu privire la lumea socială, decât datorită prezentării într-o formă conformă cu convenientele și convențiile câmpului filosofic.

3

Discursul de importanță*

Câteva observații critice despre „Câteva observații critice privitoare la «Citind *Capitalul*»“**



* Reproducem în original desenele și punerea în pagină realizate de către Jean-Claude Mézières, în așa fel încât cititorul să poată confrunta trei forme de discurs: „comentariile" lui Marx (extrase din *Ideologia germană*), textul lui Balibar și analiza acestui text (n. tr.).

** Étienne Balibar, „Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de *Lire* Le Capital", *La Pensée*, nr. 170, august 1973, pp. 27-47.

De nombreuses critiques ont été adressées aux thèses et aux formulations avancées dans *Lire le Capital*. Inversement, celles-ci ont été abondamment invoquées et utilisées parmi ceux qui, en France et à l'Etranger, tentent de poser et de résoudre les problèmes théoriques des sciences dites sociales sur le terrain du matérialisme historique. Il devient possible, dans ces conditions, de prendre un peu de recul par rapport à ce qui n'était explicitement qu'une première tentative d'élaboration, nécessairement destinée à une série de rectifications dans le travail collectif. Je crois de plus que ce n'est pas inutile.

Je voudrais ici, pour ma part, et sans privilège aucun, contribuer à cette rectification sur quelques points qui concernent mon propre essai « *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique* »[1]. L'occasion m'en a été fournie notamment par les questions détaillées d'un groupe de jeunes philosophes anglais, que je veux remercier de leur lecture sans concession[2].

Je considérerai tour à tour :

— certaines formulations concernant le « fétichisme de la marchandise », dont j'avais alors pris argument pour tenter d'élaborer la catégorie matérialiste de « détermination en dernière instance » dans l'histoire des formations sociales.

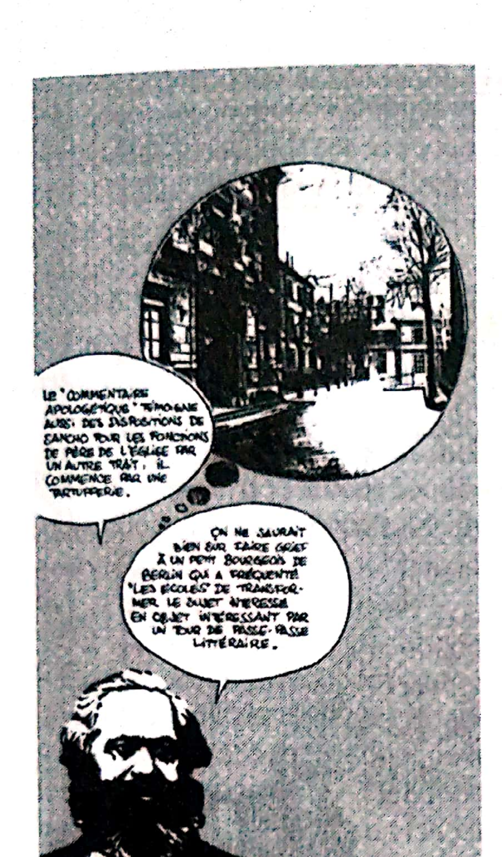
(p. 27)

Mais par là nous touchons à quelque chose de beaucoup plus profond, qui peut nous éclairer sur la racine, *dans l'histoire même du marxisme*, des difficultés précédentes, voire de certaines confusions.

(p. 38)



„Când ai misiuni sfinte, spune Nietzsche, nu ești sfințit deja, tu însuți, de asemenea misiuni?" Dialectica sacerdotală a consacrantului sacralizat de actele de sacralizare se manifestă prin combinația de profesiuni de umilință (cf. „deloc inutil", „lipsit de orice privilegiu", „limitate dar



importante" etc.) și de mărci de emfază (cf. dublarea pompoasă – „tezelor *și* formulărilor"; „invocate *și* folosite"; „în Franța *și* în străinătate"; „de a pune *și* de a rezolva" – sau desemnarea sforăitoare a întreprinderii: „pe tărâmul materialismului istoric"; „în munca colectivă"; „va trebui efectiv, într-o bună zi, să consacrăm acestei utilizări o analiză istorică aparte, în același timp critică și exhaustivă"; „așa cum abia începem, acum, să aflăm"; „o chestiune grea de urmări pe care va trebui s-o supunem analizei"; „este o deplasare grea de consecințe"; „nu este deloc întâmplător faptul că Althusser putuse să avanseze pe această direcție plecând de la o analiză a practicii lui Lenin și a textelor care o oglindesc" etc.). Discursul conține un discurs asupra discursului care nu are ca funcție decât să atragă atenția asupra importanței intelectuale și politice a discursului și a celui care-l susține (cf. „important"; „problemă fundamentală"; „acest punct decisiv"; „mai fundamental și mai grav"; „mult mai profund"; „acest punct este de o importanță politică fundamentală"; „ajungem, aici, la ceva mult mai profund" etc.)

Deturnarea capitalului

Eu-ul sacerdotal își deține autoritatea de la profetul originar; dar oricât de mare ar putea fi modestia (condiție a participării la capitalul de autoritate moștenit) care îi interzice să vorbească efectiv la persoana întâi, el nu poate uita că are anumite merite în refacerea capitalului în totalitatea sa prin debanalizare, revoluționare a lecturii ce definește revoluția cultivată [*lettrée*]. Din alt punct de vedere, el se știe și sortit „ispitei" „devierii", de care e însă apărat de însuși respectul față de texte care-i inspiră interogații sfâșietoare („numai că, *teorie fiind*, este oare explicația lui Marx cu adevărat *materialistă*? Este ea compatibilă, fără a provoca contradicții grave [...] cu problematica materialismului istoric?").

En examinant ces points limités, mais importants, j'ai en vue un triple objectif : insister à nouveau sur la rigueur *scientifique* des concepts généraux qui sont investis dans les analyses concrètes de Marx ; parer à toute déviation *formaliste* dans la mise en œuvre de ces concepts ; et en particulier à toute tentation de *substituer* les concepts généraux à leur développement dans l'analyse concrète effective. Ces orientations sont plus que jamais importantes, à raison *même* du travail de ces dernières années.

(p.29)

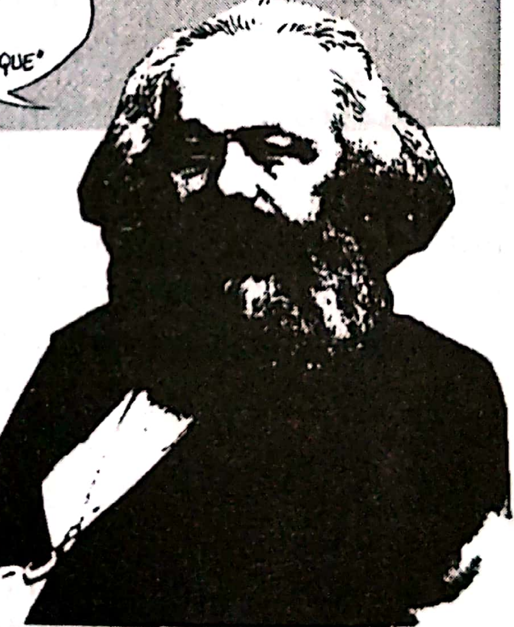
Cette « argumentation » ne peut manquer de créer des difficultés. Pour y voir clair, il faut distinguer soigneusement trois aspects du problème :

— ce que Marx a pensé à propos de ces deux thèmes du « fétichisme » et de la « détermination en dernière instance » ;

— ce que j'essayais de faire dans ce passage de LLC ;

— enfin ce que nous devons penser de ces thèmes, ou des questions qu'ils indiquent, dans l'état actuel de la problématique du matérialisme historique.

(p.28)



Sacerdotul obișnuit citează și recită; marele sacerdot suscită și resuscitează. I se poate întâmpla să împingă îndrăzneala până la a expune discordanțele și chiar contradicțiile (să ne gândim la Abélard) întâlnite la sursele revelației („Această variantă nu este, în ultimă analiză, decât o variantă determinată a unei problematici filosofice premarxiste [...] instabilă și contradictorie"; „această formă a jucat un rol necesar în procesul de constituire a materialismului istoric, dar rămâne ideologică, exact în sensul ideologiei pe care o critică: burghez ideologică. Ca

principiu, această situație nu are nimic surprinzător sau scandalos"). În felul acesta, el se instituie în păzitor al autenticității mesajului, singurul capabil să-i apere de „recădere" în greșelile „premarxiste" pe toți cei care, „fie ei și marxiști" (cf.: „Câți economiști, fie ei și marxiști, nu-l izolează în felul acesta!"), cred că nu se pot baza decât pe propriile lor forțe (cf.: „Trebuie să fim atenți aici, să nu revenim *dincoace* de ce era just, dincoace de ceea ce la Marx era cu adevărat o revoluție teoretică").

Strategia de debanalizare, absolut banală în filosofie, îmbracă aici o formă originală: nu e vorba doar de a-l înțelege pe Marx mai bine decât Marx însuși, de a-l depăși pe Marx (tânărul) în numele lui Marx (bătrânul), de a-l corecta pe Marx „premarxistul" ce supraviețuiește încă în Marx în numele unui Marx cu adevărat marxist produs de o „lectură" mai marxistă decât Marx (cf.: „Marx nu s-a rupt încă total de ideologie"; „nu există, nici măcar în *Capitalul*, o ruptură obiectivă și definitivă de această ideologie"), cumulând astfel profiturile identificării cu profetul originar – adică autoritatea intelectuală și politică asociată apartenenței – cu profiturile derivând din distingerea față de el.

Miza e mult mai „importantă": a face știința unei opere care e știința însăși înseamnă a face să avanseze, prin chiar acest fapt, știința obiectului a cărei știință e tocmai această operă. Lectura teoretică a textelor teoretice fiind instituită în practică științifică (cf.: „Mă serveam, într-un mod până la urmă empiric, de faptul că, exact în secțiunea *Capitalului* dedicată «fetișismului mărfii»" etc.), filosofia e debarasată, prin anexare sau anulare, de concurența „științelor care își spun sociale", iar filosofii, gardieni și garanți ai tezaurului, sunt repuși în funcția (pe care n-au încetat s-o revendice) de judecători „de ultimă instanță" ai practicii științifice (de care sunt, prin chiar acest fapt, scutiți).

Dublul joc ce definește profetismul sacerdotal permite, astfel, reunirea profiturilor, de obicei exclusive, pe care le procură cele două surse posibile ale autorității intelectuale: *auctoritas* personală a unui *auctor*, expusă întotdeauna punerii la îndoială profetice ori condamnării sacerdotale, și autoritatea instituțională a mandatarului, sigur pe solidaritatea întregului grup al cărui plenipotențiar este sau se face, în speță de ansamblul marxiștilor patentați care, constituiți ca atare prin adeziunea lor la lectura ortodoxă, îi conferă acesteia puterea ei socială (cf.: Marx... eu... noi...). Lupta pentru monopolul asupra comentariului legitim al

Seulement, *en tant que théorie*[5], l'explication de Marx est-elle vraiment
matérialiste ? Est-elle compatible, sans soulever de graves contradictions et créer
de véritables obstacles théoriques, avec la problématique du matérialisme histori-
que ? *Je ne le pense pas*. Non seulement à cause de l'expérience quotidienne des
étours à la philosophie humaniste, à la psycho-sociologie et à l'anthropologie qui

(p. 30)

Si cette affirmation est juste, cela signifie tout simplement que, sur ce point
particulier, mais décisif, Marx n'a pas encore totalement rompu avec l'idéologie
qu'il combat. Situation que nous ne devons pas penser de façon éclectique, comme
une juxtaposition de propositions « idéalistes » et d'autres « matérialistes ». Mais
de façon rigoureuse, comme la contradiction, nécessairement instable et transitoire,
de positions matérialistes et idéalistes dans *une seule* problématique, dont la forme
théorique résulte de cette contradiction même, et de son « degré » de développe-
ment. Dans le travail de Marx sur ce point, il n'y a pas eu, même dans *le Capital*,
de rupture objective et définitive avec cette idéologie (et donc avec l'idéalisme
qu'elle contient, et qui en commande en dernière analyse les effets), mais seulement
un *changement de forme* de cette idéologie, la découverte d'une forme de « criti-
que » interne de l'idéalisme. Cette forme a joué un rôle nécessaire dans le
processus de constitution du matérialisme historique, mais elle reste idéologique
(au sens précis de l'idéologie qu'elle critique : idéologique bourgeoise). Dans le
principe, cette situation n'a rien en elle-même d'étonnant ni de scandaleux. Et
même, si l'on veut bien y réfléchir, elle manifeste à nos yeux le caractère dialec-

(p. 30)

Pourquoi peut-on affirmer que la « théorie du fétichisme » est, en tant que
théorie, idéologique, et finit par produire un effet idéaliste ? Parce qu'elle fait

(p. 30)

Capitalului (cf.: *Citind* Capitalul*) n-ar fi fost atât de înverșunată dacă nu ar fi avut ca miză imensul capital simbolic pe care îl reprezintă marxismul, singura teorie asupra lumii sociale eficientă și în câmpul politic, și în câmpul intelectual (de unde și ceea ce am putea numi sindromul lui Lenin – cf. *Lenin și filosofia*** –, una dintre formele pe care le îmbracă visul filosofului-rege la intelectuali). Și tocmai această deturnare de capital permite transplantarea unor strategii propriu-zis politice pe terenul luptelor intelectuale, suspendându-se astfel, în numele exigențelor „luptei", toate regulile scrise și nescrise care guvernează un câmp intelectual relativ autonom.

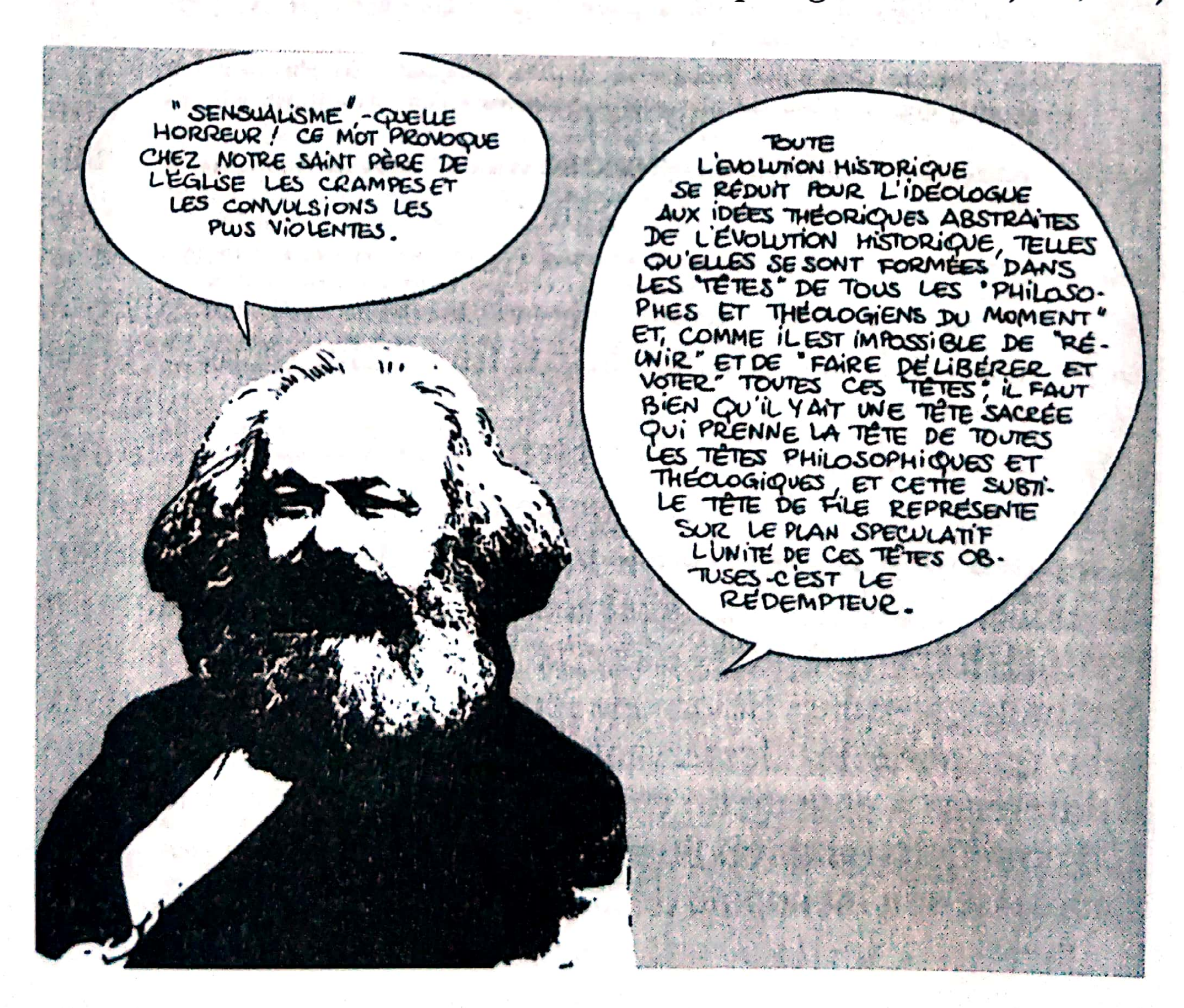
---

* Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire* Le Capital, Maspero, Paris, 1965 (n. tr.).

** L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1969 (n. tr.).

Păcatele teoretice

Sacerdotul teoretic trăiește de pe urma greșelii teoretice, misiunea lui fiind tocmai aceea de a o repera, denunța și exorciza: „ispita", „devierea" și „recăderea" sunt peste tot, inclusiv în propriul său discurs (cf.: „Această generalizare e locul unei grave neînțelegeri"; „e adevărat că unii teoreticieni marxiști, începând cu Engels însuși, au manifestat deseori tendința de a..." etc.). Autoritatea sacerdotală implică dreptul de a corecta: ea caută greșeala chiar și în discursul profetului originar (cu gândul la „interpolări", urâte de filologi), care trebuie, dacă nu curățat și expurgat, cel puțin corectat neîncetat, „din rectificare în rectificare". Preoția întocmește cataloage de păcate (cuvinte terminate în -*ism*). Conform unei logici întru totul asemănătoare celei care îi face pe slujitorii lui Heidegger să stabilească o „diferență" esențială între interpretarea ortodoxă și interpretarea antropologico-existențială, ea își



Le texte d'Althusser sur « Contradiction et Surdétermination », quel que soit le caractère provisoire de certaines formulations, montre bien ceci : la « dialectique » de l'histoire n'est pas la pseudo-dialectique du *développement* (linéaire, malgré toutes les négations que l'on voudra, et téléologique, donc prédéterminé, malgré tous les « renversements matérialistes » que l'on voudra), c'est la dialectique réelle de la « lutte des classes », dont les structures matérielles sont irréductibles à la forme du développement linéaire, du progrès et de la téléologie.

(p.34)

De ce texte d'Althusser (et du suivant, « Sur la dialectique matérialiste », qui le complète), à le lire attentivement, on peut conclure une thèse tout à fait

(p.34)

une histoire de luttes de classes. Ce point est décisif. J'ajoute que ce n'est nullement par hasard qu'Althusser avait pu s'avancer dans ce sens à partir d'une analyse de la pratique politique de *Lénine* et des textes qui la réfléchissent, car Lénine, non seulement est plus explicite que Marx sur ce point, mais opère même une véritable rectification, de plus en plus consciente avec le temps, de certaines formulations du matérialisme historique, une rectification à partir de laquelle nous devons à notre tour, inlassablement, reprendre, développer, et éventuellement rectifier tout l'ensemble de la théorie du matérialisme historique. Je reprendrai ce point dans un instant.

Revenons alors à mes formulations de *Lire le Capital* citées plus haut : il est clair que, dans leur tentative pour « généraliser » l'idée d'Althusser, elles en

(p.34)

qui risque de tomber, non sans contradictions, sous une inspiration typologiste ou structuraliste.

Non sans contradictions, car il faut bien entendu, et contrairement aux positions positivistes qu'implique le structuralisme, prendre cette idée (cette tentation) de « théorie générale » au sens fort : non pas comme un simple système de « modèles », mais comme une théorie fournissant de véritables *explications* de l'histoire réelle. Il faut donc entendre que, dans une telle perspective, la variation (la combinaison variée) du jeu des « éléments » puisse *par elle-même* expliquer des effets historiques.

Mais il y a plus fondamental, et plus grave : c'est que, dans une telle

(p.35)

Soit dit en passant, on peut se convaincre, en examinant les textes de près, que la tentation « économiste » de certaines formulations de Marx prises isolément, est directement liée à cette idée que Marx lui-même se faisait de *l'objet* du *Capital*, et qui, d'emblée, nous a posé tellement de problèmes, à cause de son caractère évidemment empiriste-formaliste : l'idée que le *Capital* étudie « le système capi-

(p.41)

Ce rapprochement éclaire du même coup un fait épistémologique fondamental, qui est la solidarité et même l'interdépendance nécessaire des représentations *évolutionnistes* et des représentations *relativistes* (typologistes ou structuralistes) de l'histoire, apparemment opposées, mais symétriques, et les unes comme les autres *non dialectiques*. Il est clair que ces deux représentations surgissent l'une et l'autre du fait qu'on pose séparément deux problèmes qui, dans la théorie de

(p.44)

rigoureusement impensable. Et chacun de ces problèmes, artificiellement isolé, donne lieu à des formulations idéologiques symétriques, soit relativistes, soit évolutionnistes. Par exemple, on dira que le mode de production capitaliste n'est pas un mode de production de la richesse matérielle « en soi », mais seulement « ni plus

(p. 44)

impétueux » des forces productives, « l'abondance ». On reconstituera ainsi une *téléologie*, d'apparence « matérialiste », mais d'apparence seulement (et de fait, l'évolutionnisme, c'est bien la téléologie sous une apparence matérialiste).

(p. 44)

le mode de production capitaliste, et en fait dans n'importe quel mode de production. Bref, c'est le risque d'un retour aux présupposés idéologiques de l'économie politique et de l'historiographie bourgeoises. Il ne fait pas de doute que cette tentation a été induite dans mon travail par le souci d'éviter toute interprétation « historiciste » de la critique de Marx, et par conséquent, selon la métaphore de Lénine, de « tordre le bâton dans l'autre sens ». Mais le bâton ne peut être tordu sans discernement, ou si l'on veut, l'espace de sa torsion n'est pas un simple plan. Bien entendu cette rechute n'est pas de hasard, et je crois pouvoir affirmer que, sous cette forme ou d'autres analogues, elle est l'indice d'une difficulté réelle. Je vais y revenir.

(p. 36)

Si l'on se demande ce qui est responsable d'un glissement théorique sur ce point, on peut dire que c'est notamment le double sens dans lequel peut être pris ici *le terme de « combinaison »* (Verbindung), selon deux points de vue tout à fait différents.

(p. 36)

Ici aussi, c'est la distinction rigoureuse de *l'objet réel* et du *concept*, ou *objet de connaissance*, qu'il faut observer, pour rester sur le droit fil de la lame, sans verser ni « à gauche », dans l'empirisme, ni « à droite », dans le formalisme.

(p. 37)

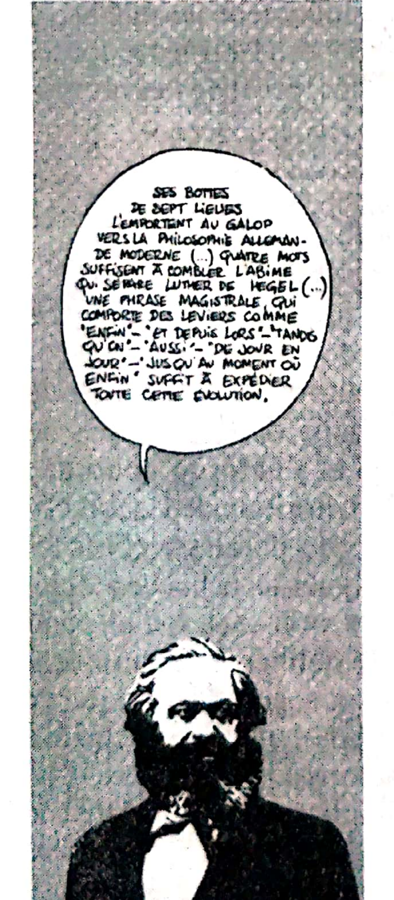
Mais il est clair aussi que, dans cette démonstration, mon texte de LLC comporte une erreur ou plutôt une déviation. Cette déviation ne concerne nullement le fait de considérer le concept de « mode de production » comme un « concept fondamental du matérialisme historique », car il faut faire attention ici à ne pas *revenir en deçà* de ce qui était juste, en deçà de ce qui est bien chez Marx une révolution théorique dont dépend toute la construction du matérialisme historique : la définition du concept de mode de production, à propos du capitalisme, (mode de production matérielle *dans la forme nécessaire* de l'exploitation) et de ses tendances historiques. Mais la déviation réside dans l'usage qui en est fait, et qui, par un autre tour des choses peut reconduire finalement à l'économisme.

(p. 38)

n'y a *pas d'extérieur* du processus historique. Mao le rappelle, après Lénine, fixant ainsi une « loi » de la dialectique : « la cause fondamentale du développement des choses et des phénomènes n'est pas externe, mais interne » (*De la Contradiction*)

(p. 38)

reafirmă neîncetat monopolul asupra lecturii legitime prin instaurarea unei „rupturi" absolute, marcată, între altele, prin dedublarea noțiunilor clasice (cf.: „Există două noțiuni de periodizare"), între lectura legitimă și lecturile profane (cf. toate „întoarcerile la filosofia umanistă, la psihosociologie și la antropologie"). Ea delimitează ceea ce e „cu adevărat marxist", adică ceea ce e recunoscut ca „marxist" de către singurii demni de a fi recunoscuți ca marxiști dintre cei care se recunosc „marxiști". Ea operează această delimitare prin niște strategii care constituie regula pe tărâmul religiei, precum anatemele ce țin loc de analize (cf. „istoricism", „formalism", „empirism", „pseudo-pozitivist", „ideologic", „economicist", „eclectic", „empirist-liniar", „empirist-formalist", „evoluționist", „relativist", „tipologist", „structuralist"). Dar și pe tărâmul politicii, precum amalgamarea, care produce contaminarea și murdărirea, și insinuarea (cf.: „științe așa-zis sociale", „pseudo-" sau „ideologie"), care generează suspiciunea, ca să nu mai vorbim de stigmatizarea pe față, prin impunerea de etichete clasificatorii care, sub aparența subsumării unor concepte și clase logice, atribuie clasei global condamnate „dușmani" politici sau teoretici („burghez", „idealist").



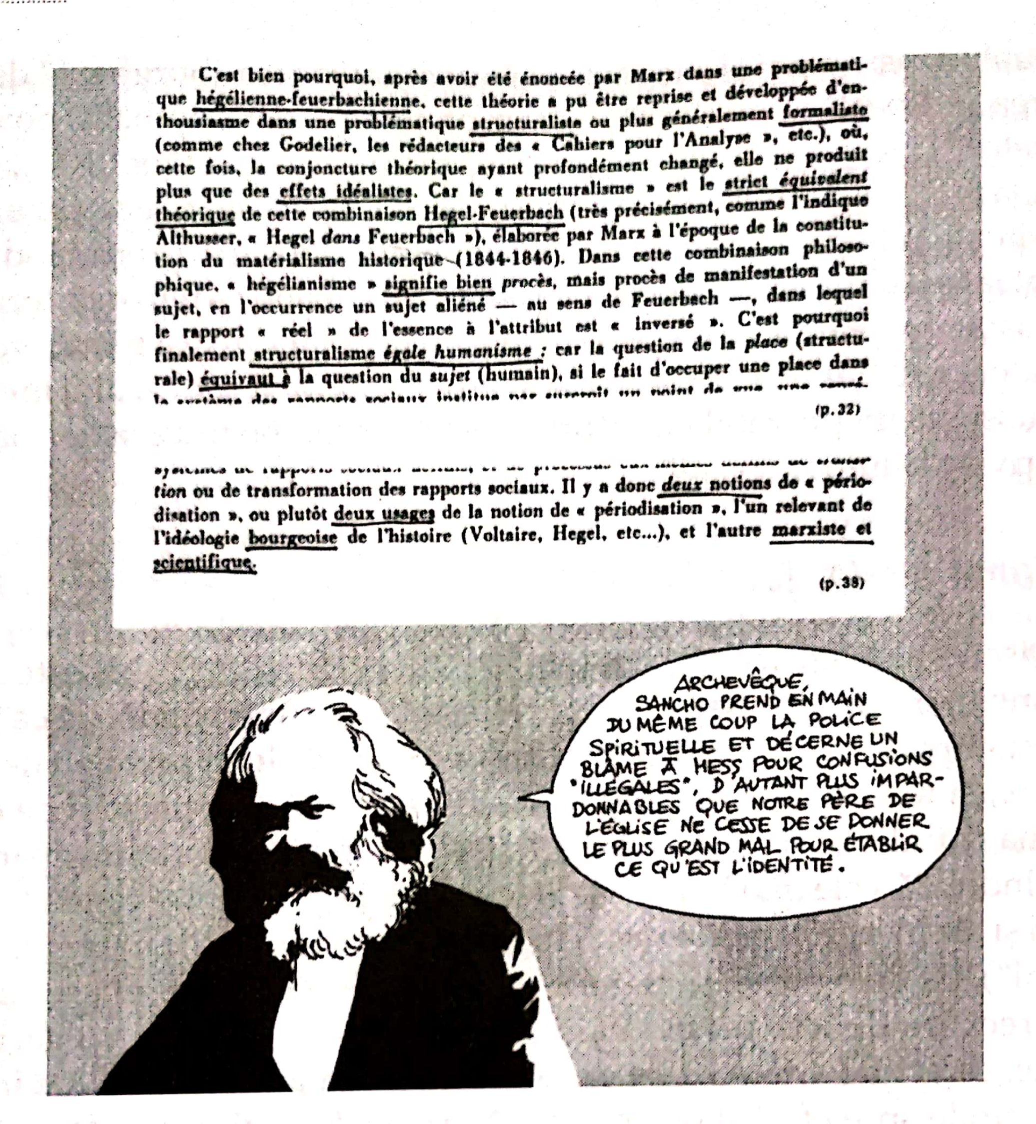
Teodiceea teologului

„Niciodată nu poți fi suficient de prudent atunci când citești evangheliile: ascund capcane la fiecare cuvânt", spunea Nietzsche. Însăși natura Cărții – cuvintele ei (germane) cu „dublu sens", „dificultățile reale", „gravele contradicții" și „obstacolele teoretice" ce o caracterizează – justifică monopolul sacerdotal asupra interpretării și chiar al suprainterpretării (de care până acum se bucurau mai curând Heidegger și Freud), singurele capabile să apere textele sacre de lecturile vulgare ale simplilor profani. Corpul de interpreți este singura apărare reală împotriva riscului permanent de „deviere" și de „recădere" (cf. „risc", „tentație", „trebuie să păstrăm linia cea dreaptă", „dificil", „atât de multe probleme" etc.): numai el știe să citească în sensul bun cuvintele

cu dublu sens; numai el știe să deosebească utilizarea „burgheză" de utilizarea „marxistă și științifică" a conceptelor marxiste; numai el poate să decreteze linia justă; numai el poate să meargă „mai adânc" (cf.: „Atingem, astfel, ceva mult mai profund") și să „formuleze teze generale" referitor la „chestiuni de importanță generală". Pe scurt, producând dificultatea textului care îl produce ca singurul capabil s-o surmonteze (cf.: „această problemă, cu atât mai dificilă cu cât Marx însuși n-a abordat-o decât parțial"), el se instituie în deținător exclusiv al adevărului textului sacru, sursă inepuizabilă a tuturor adevărurilor, pozitive și normative, cu privire la lumea socială.

Tonul evidenței

Discursul magistral e practicat pe tonul evidenței (cf.: „Nu este deloc întâmplător", „e limpede că", „bineînțeles", „nu încape îndoială că", „nu e o întâmplare" etc.). Un discurs care cumulează două principii de legitimare, autoritatea universitară și autoritatea politică, poate fi de două ori magistral. Retorica apodicticității își datorează coloratura aparte și, fără îndoială, cele mai insidoase efecte combinației dintre semnele înălțimii și ale morgii teoretice (cf.: „Topica instanțelor din întregul complex social"), pe de o parte, și mărcile voinței hotărâte să procedeze simplu și direct, pe de altă parte. (La discipolii minori, retorica vulgarizării înalte, ca act de a te preface că te cobori la un anumit nivel de înțelegere, tinde spre efectul de Școală – Normală Superioară –, de secție ce permite să transformi simplismul într-o virtute.) Astfel, acel „să zicem că" mai mult profesoral decât magistral apare pentru a ușura înghițirea unei serii la fel de disparate ca aceasta: „Să zicem că este vorba de o persistență a filosofiei substanței, a argumentului ontologic și a «principiului inerției»". Alături de fraza-lovitură de pumn, de utilizarea masivă a semnului de exclamare și a sublinierii, forma cea mai tipică a acestei retorici a scurtăturii peremptorii și simplificatoare o constituie apoziția fulgurantă, reperată și de către Marx: „Voltaire, Hegel etc.". Îndoita legitimitate, a universitarului de nivel înalt și a marxistului autorizat, nu înseamnă deloc prea mult, în acest caz, pentru a determina acceptarea unei alăturări atât de arbitrare și a subînțelesurilor bine înțelese pe care le ascunde acest *etc*. Cumulul de legitimități deschide un câmp aproape nesfârșit în fața strategiilor de dublu joc înscrise în profetismul sacerdotal, permițând, printre altele, cumularea protecțiilor și a profiturilor



C'est bien pourquoi, après avoir été énoncée par Marx dans une problématique hégélienne-feuerbachienne, cette théorie a pu être reprise et développée d'enthousiasme dans une problématique structuraliste ou plus généralement formaliste (comme chez Godelier, les rédacteurs des « Cahiers pour l'Analyse », etc.), où, cette fois, la conjoncture théorique ayant profondément changé, elle ne produit plus que des effets idéalistes. Car le « structuralisme » est le strict *équivalent* théorique de cette combinaison Hegel-Feuerbach (très précisément, comme l'indique Althusser, « Hegel *dans* Feuerbach »), élaborée par Marx à l'époque de la constitution du matérialisme historique (1844-1846). Dans cette combinaison philosophique, « hégélianisme » signifie bien *procès*, mais procès de manifestation d'un sujet, en l'occurrence un sujet aliéné — au sens de Feuerbach —, dans lequel le rapport « réel » de l'essence à l'attribut est « inversé ». C'est pourquoi finalement structuralisme *égale humanisme* : car la question de la *place* (structurale) équivaut à la question du *sujet* (humain), si le fait d'occuper une place dans

(p.32)

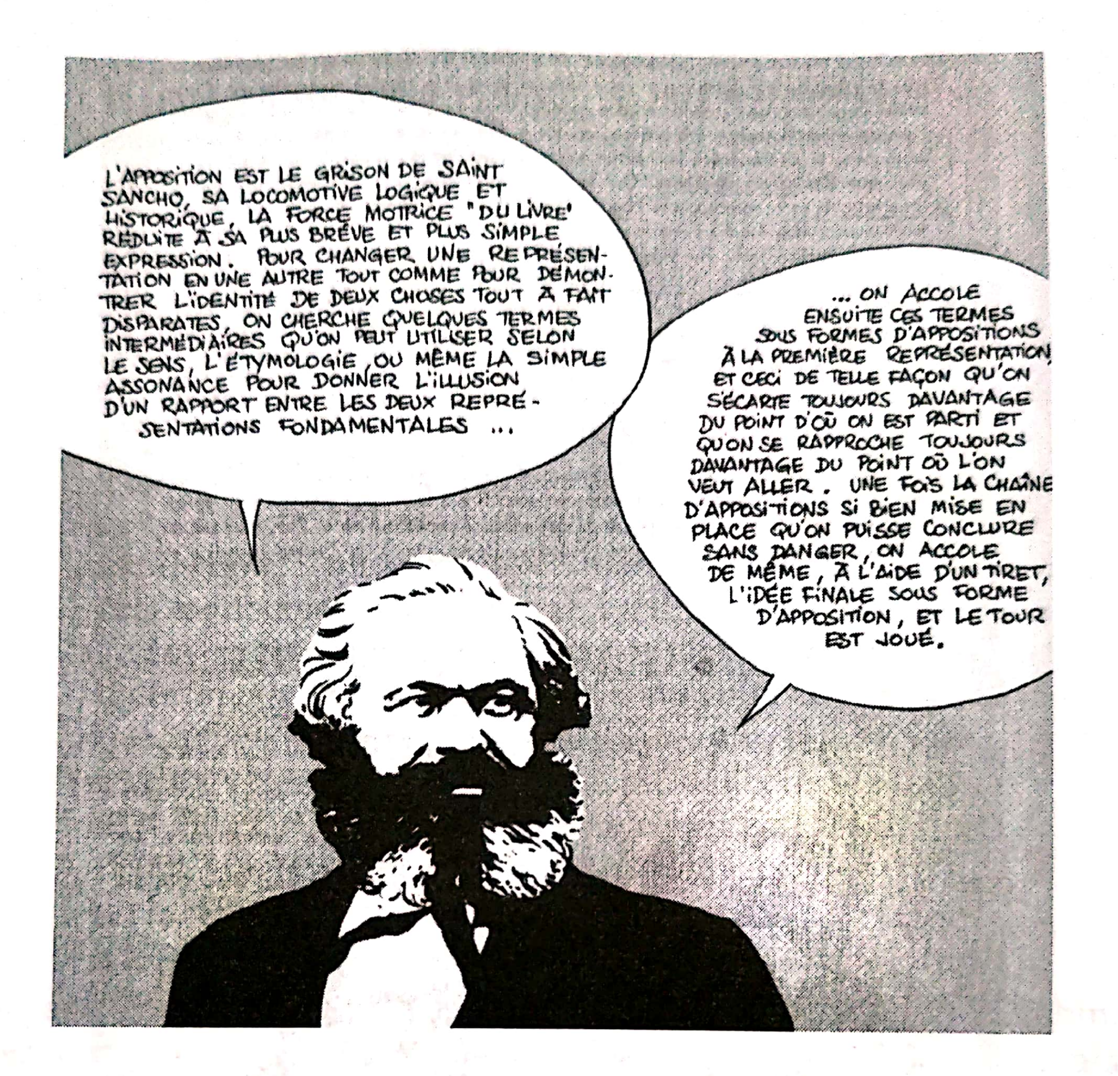
tion ou de transformation des rapports sociaux. Il y a donc *deux* notions de « périodisation », ou plutôt deux usages de la notion de « périodisation », l'un relevant de l'idéologie bourgeoise de l'histoire (Voltaire, Hegel, etc...), et l'autre marxiste et scientifique.

(p.38)

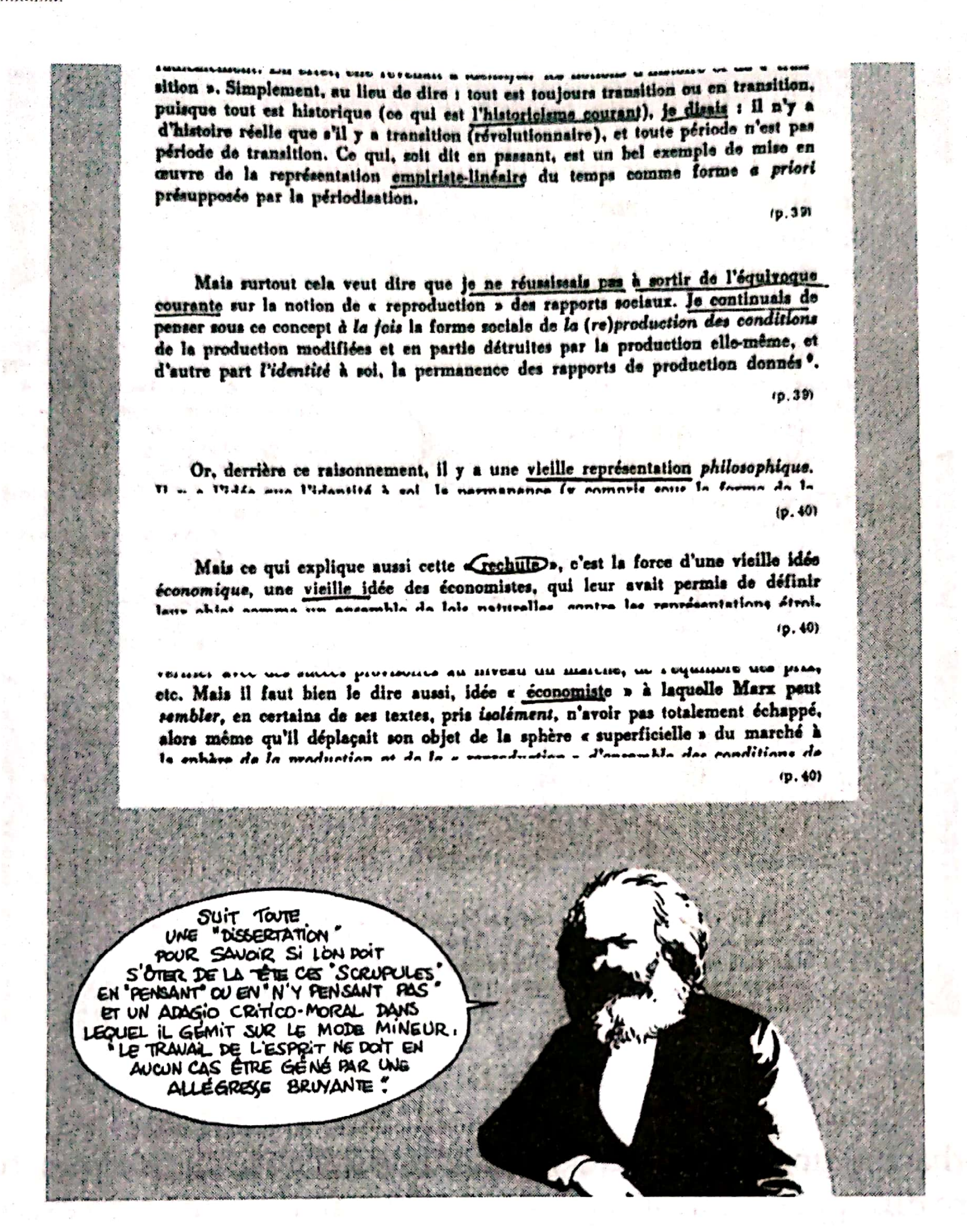
fără costurile și riscurile care le sunt, în mod normal, corelative. Esențial e însă că autoritatea se afirmă, dacă se poate spune așa, afirmându-se: arogarea atributelor obișnuite ale autorității, începând cu cele care privesc stilul, precum elipsele suverane ori imperativele tranșante, reprezintă una dintre strategiile posibile pentru uzurparea puterii simbolice.

Bănuiala ideologică

Apoziția e și suportul unor strategii de contaminare care urmăresc să producă murdărirea prin contact (ex.: „Structuralism = Hegel Feuerbach"). La fel ca în discursul mitic, nu ai nevoie să enunți absolut nimic despre cei doi termeni puși în relație (aici, structuralism și Hegel sau



Feuerbach; „tipologiști sau (?) structuraliști") ori despre punctul de vedere din care ei sunt apropiați. Contaminarea e arma prin excelență, în același timp puternică și economică, a *bănuielii* ideologice. Limbajul de autoritate, care trebuie să impună și să impună respect, procedează prin ecuații: ceva „echivalează cu" altceva, „e pur și simplu" una, „e totuna" cu alta, „înseamnă efectiv" altceva. Aceste formule ale formei, „Bororo sunt niște Araras", funcționează după logica participării și, enunțând în același timp ceea ce este și ce anume trebuie să spunem despre, să facem cu sau să gândim cu privire la ceea ce este, operează o adevărată transmutație ontologică a lucrului numit.


sition ». Simplement, au lieu de dire : tout est toujours transition ou en transition, puisque tout est historique (ce qui est l'historicisme courant), je disais : il n'y a d'histoire réelle que s'il y a transition (révolutionnaire), et toute période n'est pas période de transition. Ce qui, soit dit en passant, est un bel exemple de mise en œuvre de la représentation empiriste-linéaire du temps comme forme *a priori* présupposée par la périodisation.

(p. 39)

Mais surtout cela veut dire que je ne réussissais pas à sortir de l'équivoque courante sur la notion de « reproduction » des rapports sociaux. Je continuais de penser sous ce concept *à la fois* la forme sociale de *la* (*re*)*production des conditions* de la production modifiées et en partie détruites par la production elle-même, et d'autre part *l'identité* à soi, la permanence des rapports de production donnés *.

(p. 39)

Or, derrière ce raisonnement, il y a une vieille représentation *philosophique*.

(p. 40)

Mais ce qui explique aussi cette « rechute », c'est la force d'une vieille idée *économique*, une vieille idée des économistes, qui leur avait permis de définir

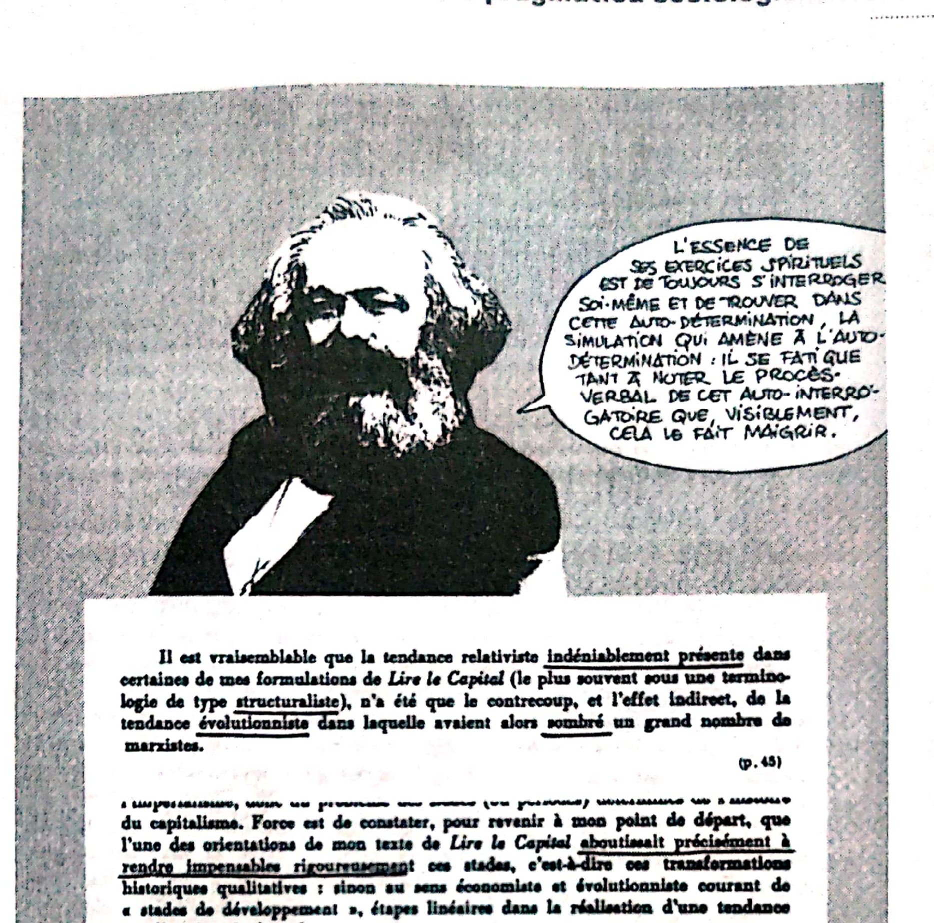
(p. 40)

etc. Mais il faut bien le dire aussi, idée « économiste » à laquelle Marx peut *sembler*, en certains de ses textes, pris *isolément*, n'avoir pas totalement échappé, alors même qu'il déplaçait son objet de la sphère « superficielle » du marché à

(p. 40)

Autocritica, formă supremă a autocelebrării

Greșeala sacerdotală nu este o greșeală, ci o dovadă în plus a dificultății și a necesității funcției sacerdotale. Autocritica nu are doar rolul de a șterge greșelile; ea permite și cumularea profiturilor greșelii cu profiturile mărturisirii publice (cf.: „Nu izbuteam să ies din", „continuam să consider"; „strecuram germenele unei probleme insolubile"; „introduceam o aporie care se reproducea la nesfârșit" etc.). „Cititorii" pot astfel să respingă una câte una, ca pe tot atâtea păcate, inovațiile care au contribuit cel mai mult la succesul „lecturii": la naiba cu „travaliul



Il est vraisemblable que la tendance relativiste indéniablement présente dans certaines de mes formulations de *Lire le Capital* (le plus souvent sous une terminologie de type structuraliste), n'a été que le contrecoup, et l'effet indirect, de la tendance évolutionniste dans laquelle avaient alors sombré un grand nombre de marxistes.

(p. 45)

du capitalisme. Force est de constater, pour revenir à mon point de départ, que l'une des orientations de mon texte de *Lire le Capital* aboutissait précisément à rendre impensables rigoureusement ces stades, c'est-à-dire ces transformations historiques qualitatives : sinon au sens économiste et évolutionniste courant de « stades de développement », étapes linéaires dans la réalisation d'une tendance en elle-même inchangée.

teoretic", simptom al unei „tendințe teoreticiste"; la naiba cu „combinarea", cochetărie „structuralistă"; la naiba cu „cauzalitatea structurală", rămășiță de „spinozism" etc. De ce virtute și de câtă vigoare intelectuală este, într-adevăr, nevoie ca să produci „procesul-verbal al autointerogatoriului" în care fără milă sunt denunțate până și cele mai mici urme de erezie, pe care nici măcar dușmanii cei mai înverșunați ai marxismului, „antimarxiștii" sau „așa-zișii marxiști", nu le bănuiseră!

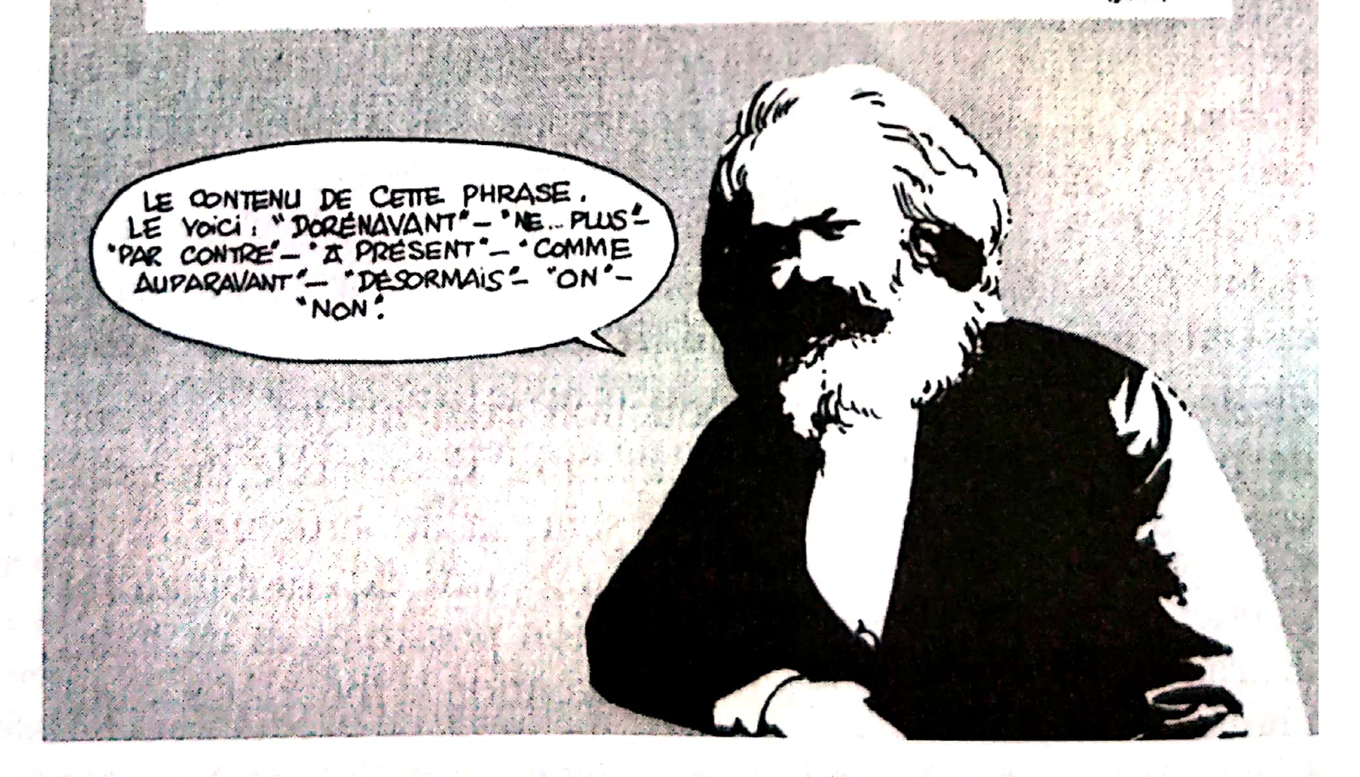
Disciplina dominatoare e dominată de propria ei dominație: pretenția de a conduce cunoașterea empirică și științele care-o produc conduce, în această variantă a ambiției filosofice, la pretenția de a deduce evenimentul din esență și datul istoric din modelul teoretic. Dacă autocritica ar fi dusă până la capăt, ea ar descoperi că ar trebui să repudiem nu numai ambiția inițială de a *deduce* modurile de producție existente (cf.: „Nu putem să *deducem* în nici un fel dacă modul acestei constituiri"; „deductibil din schema de structură a formațiunii sociale în general") dintr-un fel de combinatorie scolastică a modurilor de producție

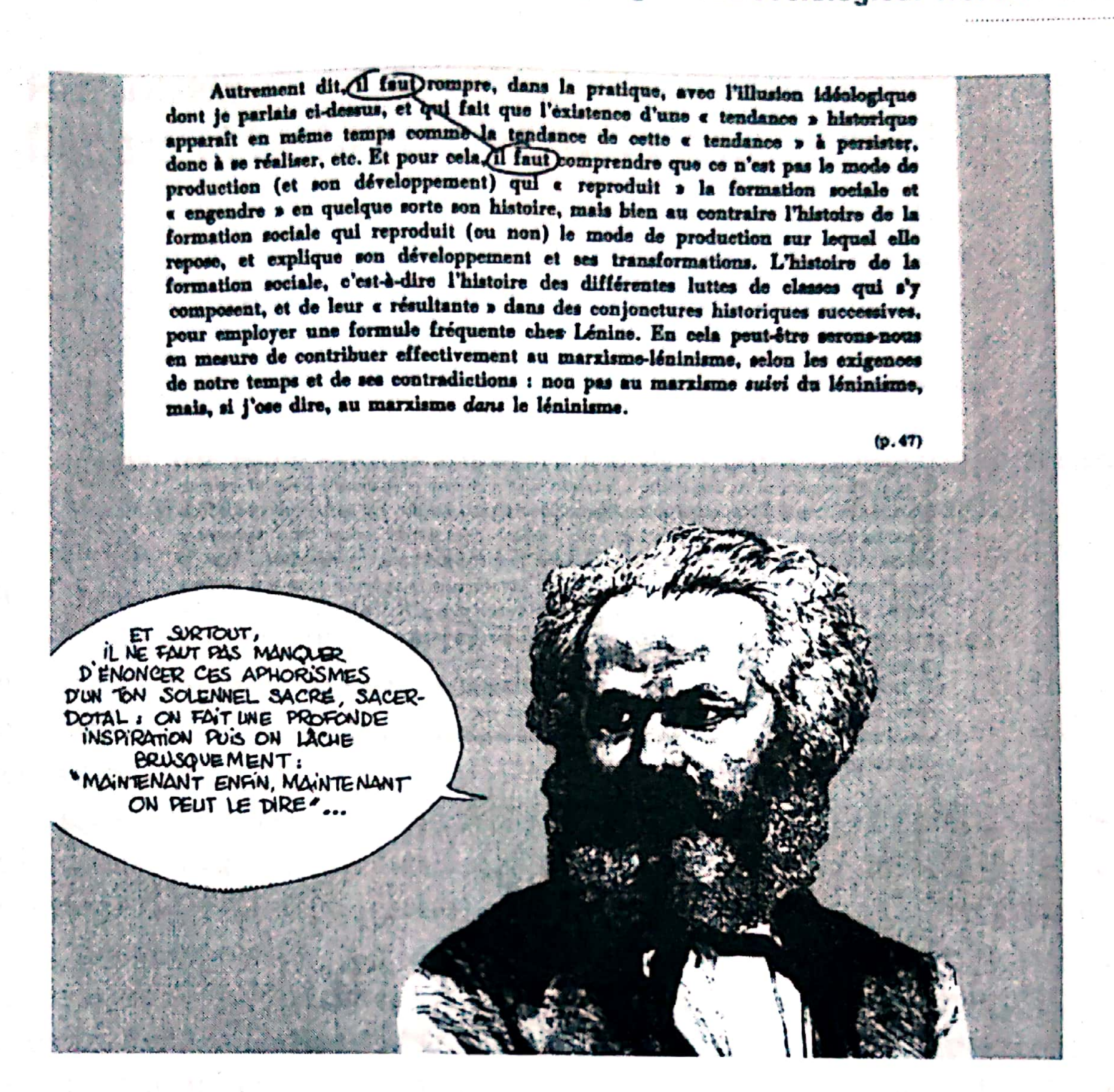
Ce point est d'une importance politique fondamentale, s'il est vrai que des théoriciens marxistes, à commencer par Engels lui-même, ont eu parfois tendance à considérer comme des processus analogues le « passage » de la féodalité au capi-

(p. 45)

Toujours très schématiquement, on voit donc que l'examen du problème de la transition socialiste suppose entre autres une reprise critique d'ensemble du problème de l'histoire du *capitalisme*, et une refonte de notre « lecture » du *Capital* en fonction de ce problème, d'autant plus difficile que Marx lui-même ne l'a que très partiellement abordé [14]. En particulier, cela suppose qu'on revienne, même au niveau le plus abstrait, sur la question de la reproduction et des « tendances » du mode de production capitaliste. De ce point de vue, il faut sans doute *renverser* la formulation habituelle : il ne faut pas dire qu'il y a dans le mode de production une *tendance à la reproduction* des rapports de production, ou plutôt une tendance (à l'accumulation, la concentration du capital, l'élévation de sa composition organique, etc.) *qui réalise la reproduction* des rapports de production. Il faut au contraire se demander *comment une « même » tendance peut se trouver* reconduite, *reproduite comme tendance*, de façon répétée, en sorte que ses effets d'accumulation, de concentration, etc. soient cumulatifs selon une apparente continuité. C'est la lutte des classes, dans ses conjonctures successives, dans la transformation de son rapport de forces, qui commande la reproduction des tendances du « mode de production », donc leur existence même. Il faut alors se demander *sous quelle forme une tendance peut se réaliser* (produire des effets historiques), compte tenu des conditions de sa propre reproduction *dans la lutte des classes*. Il faut se demander comment cette reproduction est possible alors même que, dans la formation sociale, seul « lieu » réel du processus de reproduction, ses conditions matérielles (y compris ses conditions politiques et idéologiques) ont été historiquement transformées.

(p. 47)





Autrement dit, il faut rompre, dans la pratique, avec l'illusion idéologique dont je parlais ci-dessus, et qui fait que l'existence d'une « tendance » historique apparaît en même temps comme la tendance de cette « tendance » à persister, donc à se réaliser, etc. Et pour cela, il faut comprendre que ce n'est pas le mode de production (et son développement) qui « reproduit » la formation sociale et « engendre » en quelque sorte son histoire, mais bien au contraire l'histoire de la formation sociale qui reproduit (ou non) le mode de production sur lequel elle repose, et explique son développement et ses transformations. L'histoire de la formation sociale, c'est-à-dire l'histoire des différentes luttes de classes qui s'y composent, et de leur « résultante » dans des conjonctures historiques successives, pour employer une formule fréquente chez Lénine. En cela peut-être serons-nous en mesure de contribuer effectivement au marxisme-léninisme, selon les exigences de notre temps et de ses contradictions : non pas au marxisme *suivi* du léninisme, mais, si j'ose dire, au marxisme *dans* le léninisme.

(p. 47)

posibile și a transformărilor lor, ci și pretenția „teoretică" aflată la rădăcina acestei ambiții, care își află justificarea „teoretică" în respingerea „relativismului" și a „istoricismului", pretenția unei „științe" fără practică științifică, a unei „epistemologii" reduse la un discurs juridic despre științele celorlalți.*

---

* Cf. P. Bourdieu, „La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de «Quelques remarques critiques à propos de *Lire* Le Capital»" a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6 (noiembrie 1975), pp. 65-79.

Post-scriptum

Despre obiectivarea participantă*

Ce sens are, ni se spune, tot acest joc de scrimă intelectuală în care trebuie să atingi fără a fi atins, să obiectivezi fără a fi obiectivat; sau, mai precis, ca la Go, să-ți încercuiești adversarul fără a te lăsa încercuit de către el (1)?

Alții merg mai departe și întreabă: cu ce drept se exclude din obiectivare cel care obiectivează, situându-se tacit într-un loc absolut, punct din care se deschide orice vedere posibilă și asupra căruia nu există vedere posibilă (2)?

Nu neg că sociologul – indiferent dacă se lasă sau nu în voia „zâmbetului atotștiutor" ori dacă cedează sau nu indiferenței, demnă de pisica bearneză (3), față de propriile sale produse și față de felul în care pot fi ele folosite – poate lăsa impresia acestei imagini, aceea a unei științe superioare și îndepărtate, un fel de artă pentru artă având-și scopul în ea însăși. Cu toate acestea, consider că reproșul presupune acceptarea antinomiei curente dintre punctul de vedere al observatorului și punctul de vedere al actorului sau, mai exact, dintre faptul de a obiectiva și faptul de a fi obiect al obiectivării. Nu se poate nega contradicția practică: fiecare știe cât de greu e să fii în același timp prins în joc și să observi jocul. Dar pentru a ne imagina că subiectul discursului sociologic poate să nu se simtă *vizat* de propriul său discurs, trebuie să-l concepem pe sociolog ca pe un fel de fotograf care nu poate să obiectiveze decât dacă se află sau se plasează el singur în afara jocului pe care-l obiectivează, dacă se eliberează – în realitate sau în gândire – de determinismele pe care le aduce la lumină. De fapt, obiectivarea nu are nici o șansă să reușească decât dacă implică obiectivarea punctului de vedere din care e operată. Pe scurt, doar alternativa obișnuită dintre

* Post-scriptumul „Sur l'objectivation participante" a fost publicat inițial în revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 (septembrie 1978), pp. 67-94.

„observarea participantă”, imersare obligatoriu mistificată, și obiectivismul privirii absolute interzice surprinderea posibilității și a necesității unei *obiectivări participante*. Sociologia sociologiei nu este o ramură oarecare a sociologiei: obiectivarea raportului subiectiv cu obiectul face parte dintre condițiile obiectivității; prima dintre condițiile științificității oricărei științe sociale este să se înarmeze cu știința propriilor condiții sociale de posibilitate. Raportul prim cu obiectul, atunci când nu este obiectivat, revine neîncetat în discursul despre lumea socială și există „sociologii” care nu sunt decât etalări mai mult sau mai puțin complezente de „stări sufletești”. Nu poți să obiectivezi complet fără a obiectiva interesele pe care poți să le ai în a obiectiva. Astfel, cel care se crede cel mai complet eliberat de *credința* constitutivă a jocului intelectual poate, încă, să trădeze, prin însăși plăcerea pe care o simte vânzând secretul și stricând jocul, relația nefericită cu acest joc, aflată la originea lucidității sale aparte, și *deziluzia* care, cu toate că îl împiedică să participe pe deplin la *illusio* colectivă, dovedește că a putut să participe și că participă, încă, în suficientă măsură pentru a fi capabil să înțeleagă strategiile și mizele pe care și le ia ca obiect. Ar fi nevoie de o rea-credință cu totul ieșită din comun pentru a ne disimula nouă înșine că enunțarea unui lucru ascuns tinde întotdeauna să funcționeze *și* ca o denunțare a disimulării, iar „polemica rațiunii științifice”, ca o polemică socială. Ca și cum, de pildă, indignarea morală însăși, altfel spus cea mai ușor de *mărturisit* dintre incitările la luciditate, n-ar fi capabilă să procure, pe lângă satisfacțiile intrinseci bunei-conștiințe și respectului de sine (pe care anumite condiții nu pot să le asigure decât în modul negativ al resentimentului), un adevărat capital etic de respectabilitate morală și de integritate.

Pe scurt, sociologia cea mai critică e cea care presupune și care implică cea mai radicală autocritică, obiectivarea celui care obiectivează fiind în același timp o condiție și un produs al obiectivării complete: sociologul nu are șanse să izbândească în munca sa de obiectivare decât dacă, observator observat, supune obiectivării nu numai tot ce este el însuși, propriile condiții sociale de producere și, prin asta, „limitele creierului său”, ci și propriul travaliu de obiectivare, interesele ascunse investite în el și câștigurile pe care ele le promit. În felul acesta, practica științifică creează ceea ce putem numi – după cum vom alege – o morală, o înțelepciune sau, mai simplu, o umoare: indignarea morală și investirea afectivă ce constituie de multe ori punctul de plecare al polemicii

rațiunii științifice dispar, la capătul muncii științifice, în ceea ce frecvent e denunțat ca un pesimism, adică un mod mai curând trist de a accepta, pentru sine însuși și pentru ceilalți, acel faimos „adevăr obiectiv" pe care nevoile vieții de zi cu zi ne obligă să-l ascundem sau să ni-l ascundem. Opusul total al triumfalismului deseori atribuit științei sociale. Persoană care strică întotdeauna cheful și petrecerea celorlalți, sociologul pune la îndoială automistificarea mistificatoare a vocației, a dezinteresării, a gratuității prin intermediul căreia se exercită dominația specifică a intelectualilor. Dar nu pentru a se afirma pe sine mai presus de interese și de strategii, deasupra lor. Cel care știe și care susține public că autoritatea nu e decât o impostură legitimă nu este deloc cel mai bine plasat pentru a avea pretenția să dobândească vreo autoritate prin denunțarea imposturii. Cel mai bun lucru la care poate să spere este o lume în care augurii ar putea fi priviți în față râzând.

Să ne întoarcem, însă, la antinomia stabilită de obicei între obiectivare și participare. Obiectivantul nu îl închide pe obiectivat – care poate să fie un altul sau el însuși – într-o esență, într-un destin, așa cum cred cei care nu văd în obiectivare, bucurându-se sau, din contră, deplângând-o, în funcție de relația în care se află cu obiectul obiectivării, decât un fel de prindere în ace de naturalist sau de punere la index de moralist. Doar obiectivând ceea ce sunt îmi ofer o șansă să devin subiectul a ceea ce sunt; iar obiectivându-i pe ceilalți, le ofer mijloacele de a deveni subiecții a ceea ce sunt. Paradoxal, construirea unui adevărat *eu* trece prin obiectivarea ego-ului primar, adică a nerecunoașterii [*méconnaissance*] și a automistificării mistificatoare care ne permit să trăim imposturile legitime cu certitudinea de sine. Obiectivarea, care evidențiază limitele, oferă singura ocazie reală de a le depăși. Singura libertate veritabilă este aceea pe care o oferă cunoașterea reală a mecanismelor aflate la baza nerecunoașterii [*méconnaissance*] colective; astfel încât munca de obiectivare, inevitabil *colectivă*, care face explicite aceste mecanisme, departe de a-l transforma pe cercetător într-un fel de judecător suprem, superior și exterior câmpului pe care-l analizează, nu are decât pretenția de a le reda indivizilor și grupurilor mijlocul de a-și reapropria acel adevăr pe care-l numim obiectiv, dat fiind că ei nu-i sunt pe deplin subiecții, iar el nu poate fi produs decât printr-un travaliu colectiv. Dacă nu e de neconceput ca agenții sociali să se afirme ca „stăpâni și posesori ai naturii", ca ei să acceadă, în sfârșit, la stăpânirea de sine, e pentru că nu este cu neputință să ne imaginăm niște universuri în care ar fi întrunite

condițiile pentru ca o cunoaștere a adevărului obiectiv, încetând să mai fie arma prin excelență a luptei pentru dominație, să devină principiul unei stăpâniri a grupului de către el însuși.

(1) „... Ce părere aveți despre acest rezumat: în inteligheнția din această țară (dar de ce lucrurile ar sta altfel în altă parte?), jocul dintre parteneri constă în a-l prinde pe celălalt în propria lui plasă de definiții, în a-l explica, în a-l defini în spațiul social, psihologic... Celălalt, dacă găsește o portiță de scăpare, nu e pierdut. Dar cel mai bine e să te plimbi cu portița de scăpare la tine, asemenea – odinioară – pietonului șmecher cu zebra lui portativă" (Scrisoare de la Roger Prat, Massy, 28 aprilie 1978).

(2) Mă gândesc, de pildă, la J.-M. Geng, care dă glas într-un mod foarte pătrunzător și simpatic sentimentului, fără îndoială extrem de răspândit, pe care-l inspiră sociologia producției culturale pe care o practic eu: „Sociologul are de o mie de ori dreptate: ne aflăm în plină religiozitate. Dar el însuși unde se află? Știință și credință, acest nefericit truc filosofic te prinde de guler: și iată pozitivitatea câmpului clătinându-se [...]. Instalat în postura de sociolog, pe care o incarnează în mod absolut, B. dezvăluie mecanismele și principiul de structurare a câmpului cultural (în care se află el însuși inclus ca agent, dacă nu chiar ca instituție). Dez-văluie sau doar mută vălul? Această postură este ireconciliabilă cu scrisul. Scriitor sau sociolog? Trebuie să-ți alegi locul: oscilația tactică nu e permisă. Nu cred în Bourdieu. Problema nu e de a ști cine delirează – ci de a te întreba cine are cele mai multe șanse să dea greș: cel care vorbește la febră și în delir sau cel care se pronunță din răceala rigorii, a discursului și a metodei. Greu de răspuns: poziția scriitorului poate fi și ea o atitudine repetabilă și imitabilă, după plac. Cei mai «mari» scriitori au avut viclenia geniului lor și au știut să preschimbe, pentru perioadele de mare sterilitate, niște intuiții fulgurante în niște mici mașini textuale reciclabile după plac. Pe scurt, a delira rece (științific) sau a delira cald (semnificant), aceștia sunt termenii alegerii. A crede că poți să scapi este imprudent și nu există oare o infatuare în privirea suverană a sociologului, care se crede la adăpost de orice credință, fiind convins că domină, din înaltul câmpului, lupta dintre dominatori și dominați?" (J.-M. Geng, *L'illustre inconnu*, 10/18, nr. 1230, Union générale d'édition, 1978, pp. 62-63).

(3) „... Pe scurt, eu unul am început să mă cam satur. Ce vreți, noi, cititorii, consumăm enorm de multe idei, pentru a ne «îmbogăți cultura». Și de asta încep să mă cam satur. În tot acest timp, grupul meu socio-profesional (cercetători și cadre didactice în științele pure), ignorând sau nerecunoscând vitejește concluziile sociologilor, continuă să proclame «egalitatea de șanse» și să justifice, din punct de vedere științific, atribuirea etichetei de «cel mai bun». Eu unul însă cred în concluziile voastre, dar voi nu spuneți nimic (nu este funcția voastră) despre felul în care aș putea să rezolv contradicția în care luciditatea nou dobândită m-a azvârlit. Acesta vă era, de fapt, scopul? Să vă depuneți rezultatele, să le lăsați acolo, fumegând, sau, cum se spune în bearneză, «coum lou gat la merdo*»?" (Scrisoare de la Roger Prat, Massy, 28 aprilie 1978).

* Precum pisica îngroapă rahatul (n. tr.).

Indice de nume

A

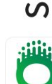
B

C

D

E

F



G

H

J

K

L

Cuprins

PARTEA A DOUA
INSTITUIREA SOCIALĂ A PUTERII SIMBOLICE

PARTEA A TREIA
PUTERE SIMBOLICĂ ȘI CÂMP POLITIC

PARTEA A PATRA

PENTRU O PRAGMATICĂ SOCIOLOGICĂ
TREI STUDII DE CAZ





Pentru comenzi vă puteți adresa:

Departamentului Difuzare
C.P. 22, O.P. 84, cod 062650, sector 6, București

telefon
021.224.17.65
0721.213.576
0744.300.870
Se acordă importante reduceri.

Tipărit la C.N.I. „CORESI“ S.A.

Problema naivă a puterii cuvintelor e implicată logic în suprimarea inițială a problemei modurilor de utilizare a limbajului, deci a condițiilor sociale de utilizare a cuvintelor. În clipa când tratezi limbajul ca pe un obiect autonom, acceptând separația radicală pe care o opera Saussure între lingvistica internă și lingvistica externă, între știința limbii și știința utilizărilor sociale ale limbii, te condamni la a căuta puterea cuvintelor în cuvinte, adică acolo unde ea nu se află: într-adevăr, forța ilocutorie a expresiilor (*illocutionary force*) nu poate fi găsită în cuvintele înseși, de felul „performativelor", în care ea este *indicată* sau, mai exact, *reprezentată* – în dublu sens. Numai în mod cu totul excepțional – adică în situații abstracte și artificiale de experimentare – schimburile simbolice se reduc la raporturi de pură comunicare, iar conținutul informativ al mesajului epuizează conținutul comunicării.

N-ar trebui să uităm niciodată că limba – grație infinitei capacități generative, dar și *originare*, în sensul lui Kant, pe care i-o conferă puterea ei de a produce în existență producând reprezentarea colectiv recunoscută, și astfel realizată, a existenței – este, probabil, suportul prin excelență al visului de putere absolută.

Pierre Bourdieu

